COLLEZIONE FILOSOFICA

E. KANT

SOGNI D'UN VISIONARIO
CHIARITI
CON SOGNI DELLA METAFISICA

Traduzione e Introduzione
di
M. VENTURINI

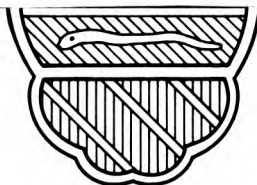
CASA EDITRICE ISIS
MILANO - ~~Piazza F.lli Bandiera~~, 7
Via Pisacane, 10

COLLEZIONE FILOSOFICA

E. KANT

SOGNI D'UN VISIONARIO
CHIARITI
CON SOGNI DELLA METAFISICA

Traduzione e Introduzione
di
M. VENTURINI

CASA EDITRICE ISIS
MILANO - ~~Piazza F.lli Bandiera, 7~~
Via Pisacane, 10
1920

INTRODUZIONE

L'operetta di Kant, di cui si offre qui la traduzione, è interessante sotto un duplice rispetto: in primo luogo in quanto segna un momento importante nell'evoluzione del pensiero kantiano e precisamente il suo passaggio alla fase antimetafisica (sotto questo aspetto è stata precipuamente considerata): in secondo luogo in quanto è l'espressione dell'attitudine d'uno spirito sagace ed eminentemente critico di fronte a problemi ed a misteri che la coscienza moderna è ben lungi dall'aver risolto. Da questo punto di vista anzi essa può giovare anche a richiamare la nostra attenzione sopra l'enigmatica figura del visionario svedese a cui è dedicata: figura che è stata, secondo i casi, troppo esaltata o troppo negletta, ma che non è stata ancora collocata nel suo vero posto e non è stata ancora abbastanza considerata sotto l'aspetto del suo valore filosofico.

Emanuele Swedenborg (1) nato a Stoccolma il 29 gennaio 1688,

---

(1) Su E. Swedenborg ed i suoi rapporti con Kant sono da consultarsi specialmente M. Matter, Em. de Swedenborg, sa vie ses écrits et sa doctrine, Paris 1863; Th. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur, 1866; P. Janet, Kant et Swedenborg, Journal des Savants 1870; Zimmermann, Kant u. der Spiritismus, Wien 1879; B. Worcester, Life and Mission of E. Swedenborg, Boston 1883; C. Du Prel, Kants Vorlesungen über Psychologie mit Einleitung: Kants mystischel Weotanschauung, 1889; P. Michaelis, Kant u. Swedenborg, Zukunft 1896 N.° 4; C. Du Prel, Kant und Swedenborg, Zukunft 1896 N.° 48; Fr. Sewall, Kant and Swedenborg on cognition, The New Church Review 1897, N.° 2; A. S. Edmunds, Time and Space: Hints given by Swedenborg to Kant, The New Church Review 1897, N.° 3; G. Ballet, Swedenborg, Paris 1899; R. Mann, Swedenborg and Kant on the nebular hypothesis, The New Philosophy, 1900, p. 147-150; H. Delacroix, Kant et Swedenborg, Revue

da Jasper Swedberg, predicatore di corte, professore di teologia all'Università di Upsala e dal 1719 vescovo di Skara, ebbe un'educazione religiosa, ma illuminata e liberale, studiò all'Università di Upsala specialmente le lettere e le scienze esatte e vi conseguì nel 1709 il dottorato in filosofia. Dopo un primo lungo viaggio in Inghilterra ed in Francia (1710-1715), dedicò le prime attività sue agli studii fisici e matematici: la pubblicazione, intrapresa nel 1716, d'un periodico scientifico che ebbe l'accoglienza più favorevole, gli aprì la via agli uffici ed agli onori. Nominato nell'anno stesso assessore del Collegio Reale delle Miniere ricevette per i suoi studii ed i suoi servigi lettere di nobiltà (onde la mutazione del nome di Swedberg in Swedenborg), ciò che gli conferiva il diritto di sedere nella Dieta Nazionale, ai cui lavori Swedenborg prese parte attivissima. Durante un nuovo viaggio intrapreso nel 1721 per visitare le miniere tedesche, cominciò la pubblicazione delle sue numerose opere scientifiche ricche di osservazioni e di ingegnose riflessioni, in seguito alle quali l'Università di Upsala lo invitò nel 1724 a succedere nella cattedra di matematica a Celsius (onore che fu declinato da Swedenborg) e l'Accademia delle Scienze della stessa città lo accolse qualche anno più tardi (1729) nel proprio seno.

I dieci anni successivi al suo ritorno furono da Swedenborg impiegati attivamente in studii e ricerche inerenti al suo ufficio; ma nel 1733 il suo spirito irrequieto ed attivo lo sospinse ad un nuovo lungo viaggio in Germania, durante il quale pubblicò la sua grande opera « *Opera philosophica et mineralia* » (Dresda e Lipsia 1734, 3 vol. in-folio); il primo volume, che ha per titolo *Principia rerum naturalium sive novorum tentaminum phœnomena mundi elementaris philosophice explicandi* è un trattato di filosofia naturale, in cui la ricchezza dei fatti e la severità dello spirito scientifico nulla tolgono alla potenza della sintesi filosofica: in esso Swedenborg abbozza una cosmogonia che anticipa nelle sue linee generali la teoria di Kant e di Laplace. Anche gli altri due volumi, dedicati alla mineralogia, testimoniano del valore delle

---

de Metaphysique et Morale, 1904 N.° 3; Hyde; A bibliography of the works of Swedenborg, 1906; R. A. Hoffmann, Kant und Swedenborg, 1909; M. Ramström, E. Swedenborg's Investigations in the natural science and the basis of his statements concerning the functions of the brain, Upsala 1910; Hoppe, Die Kosmogonie E. Swedenborgs und die Kantische und Laplacesche Theorie: Archiv für die Gesch. d. Philos. 1911, p. 53-68.

ricerche di Swedenborg, che hanno creato la cristallografia ed anticipato brillantemente in altri punti teorie e scoperte della scienza moderna: ancora nel 1762 l'Accademia delle Scienze di Parigi faceva tradurre in francese una parte del secondo volume, il Trattato sul ferro, come il migliore che vi fosse allora sulla materia. Nello stesso anno pubblicò a Dresda un altro lavoro di carattere filosofico « *Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito et causa finali creationis deque mechanismo operationis animae et corporis* » (Dresda, 1734). Tornato a Stoccolma ancora nel 1734, ne ripartì nuovamente nel 1736 per visitare l'Olanda, la Francia e l'Italia in un viaggio durato due anni: i suoi studi rivolti in questo periodo di tempo alla fisiologia ed alla zoologia, vennero da lui raccolti nella sua « *Oeconomia regni animalis* » (1740-41). Anche quest'opera meritò d'essere tradotta in inglese ancora un secolo più tardi (Londra 1843): in essa Swedenborg per il primo pone la sede delle facoltà psichiche superiori nella corteccia cerebrale.

Il secondo viaggio intrapreso nel 1744 in Olanda ed in Inghilterra segna nella vita di Swedenborg un'era decisiva: bruscamente l'operosa carriera scientifica si interrompe e l'uomo di scienza diventa un teosofo ed un profeta. Già l'ultima opera da lui pubblicata a Londra nel principio del 1745 « *De culto et amore Dei* » testimonia dell'evoluzione del suo spirito che si rivolge con interesse più accentuato ai problemi religiosi e morali; ma una crisi misteriosa e profonda compie in questo punto la trasformazione dell'essere suo ed apre all'attività sua una nuova e strana carriera. Egli si trovava a Londra nell'aprile 1745 quando ebbe una notte una visione: un uomo vestito di porpora e circondato di viva luce gli apparve e gli disse: « Io sono Dio, il Signore creatore e redentore: io ti ho eletto per interpretare agli uomini il senso spirituale delle scritture: io ti detterò ciò che tu dovrai scrivere ». Quella notte medesima, scrive Swedenborg, gli occhi del mio uomo interiore furono aperti: essi furono resi atti a guardare ne' cieli, nel mondo degli spiriti e nell'inferno. A partire da quel giorno, egli rinunciò a tutti gli studii per adempiere la missione che aveva ricevuto dal Signore e l'adempì con lo stesso zelo con cui aveva fino allora adempiuto ai suoi doveri nel mondo. Tornato in Svezia nel 1745, pur continuando per due anni ancora nell'ufficio suo al Consiglio delle Miniere, si applicò allo studio della Bibbia ed imparò a questo fine l'ebraico: deposto nel 1747 l'ufficio, si trasferì di nuovo a Londra, non occupato più d'altro che della sua missione, delle sue

peregrinazioni nel mondo celeste, della redazione e della stampa delle sue opere: la sua vita si svolge ormai tutta in un mondo di visioni, di conversazioni con gli spiriti, di meraviglie celesti ed infernali. A Londra pubblicò nel 1749-56 gli otto volumi dei suoi « *Arcana Celestia* » in cui espone la sua dottrina religiosa ed interpreta alla luce di questa i primi libri dell'Antico Testamento. Tutto il resto della sua lunga vita è dedicato alla pubblicazione delle numerose opere: a questo scopo egli soggiorna alternatamente in Svezia, in Olanda, a Parigi, a Londra: la sua vita esteriore è la vita signorile e tranquilla d'un ricco gentiluomo pio, bonario, affabile, anzi amante della società e perfettamente equilibrato in tutte le cose, salvo in un punto solo: nella sua convinzione assoluta di essere in continua comunicazione col mondo degli spiriti. Solo verso la fine della sua vita una tempesta parve addensarsi sul suo capo: nel 1770 un processo fu intentato, per opera del clero svedese, contro due membri del concistoro suoi seguaci: ma le simpatie del re per il vecchio gentiluomo e la ferma resistenza di Swedenborg stesso riuscirono a scongiurare la persecuzione. Dissipata ogni inquietudine a questo riguardo, Swedenborg abbandonò ancora la Svezia per attendere alla redazione ed alla pubblicazione della sua ultima opera « *Vera christiana religio* » che doveva essere un riassunto della sua dottrina. Un suo amico di Amsterdam, I. Ch. Cuno, che ci ha lasciato su di lui curiose notizie, esprime la sua meraviglia nel vedere l'attività infaticabile, sovrumana di questo vecchio più che ottantenne che continua a lavorare ed a scrivere fino alle ultime ore della sua vita. Ammalatosi a Londra, dove si era recato da Amsterdam, vi morì il 29 marzo 1772, assistito dai suoi umili ospiti inglesi, dopo d'avere solennemente confermato tre o quattro giorni prima della morte la verità di tutto ciò che aveva scritto.

* * *

La concezione filosofico-teologica di Swedenborg ha indiscutibilmente le sue radici nell'idealismo leibniziano e tradisce — se facciamo astrazione dall'elemento fantastico, che non è essenziale — le tendenze razionalistiche del tempo (1). Dio è unico, increato, infinito: l'essenza

---

(1) La breve esposizione presente è fondata oltre che sulla « *Vera christiana religio* » in cui Swedenborg ha riassunto le sue dottrine, sulle esposizioni del Byse (o. c.) e di Daillant de la Touche, il cui Abrégé des ouvrages d. E. Swedenborg (Stoccolma 1788) è in gran parte un estratto letterale di Swedenborg.

sua si esplica in successive operazioni, come la creazione, la redenzione, la santificazione, ma è indivisibile. Swedenborg rigetta come triteismo la dottrina tradizionale della Trinità: Dio è un'unica persona, anzi è la persona per eccellenza, l'uomo nella sua forma tipica. I suoi attributi essenziali sono l'amore e la saggezza: l'amore ne è l'essere fondamentale, la saggezza è la rivelazione di questo amore, « il candore della luce eterna ».

L'amore e la saggezza hanno mosso Dio a creare un mondo di esseri che fossero oggetto del suo amore: questi esseri, dall'infimo al più alto, sono tutti, in diverso grado, immagini della stessa realtà divina. La varietà loro procede dall'infinita natura divina, che in sè comprende una varietà infinita di aspetti e di cose ed è un'immagine della sua ricchezza infinita. « Dio è amore e saggezza: le affezioni di questo amore, le rappresentazioni di questa saggezza sono infinite: e tutti gli oggetti creati sulla terra sono le corrispondenze di queste affezioni e di queste rappresentazioni » (1). La creazione non ha avuto luogo nel tempo, perchè il tempo appartiene alla natura sensibile creata: l'ordine delle cose è eternamente presente a Dio e ciò che la Scrittura narra della creazione è solo un adattamento alla nostra intelligenza sensibile.

La prima sfera della creazione è il mondo spirituale. Il mondo spirituale è secondo Swedenborg una specie di mondo intelligibile, una realtà più alta che contiene in sè il fondamento della realtà sensibile ed in cui i rapporti di spazio e di tempo sono sostituiti da altri rapporti che vi corrispondono, ma sono d'un ordine differente. Così il cielo e l'inferno non sono luoghi, ma stati spirituali: e la diversa natura degli spiriti crea fra loro affinità e rapporti che noi interpretiamo spazialmente, come quando traduciamo la loro presenza reciproca nella presenza spaziale, ma che in sè sono sempre di natura puramente spirituale. Gli spiriti non hanno quindi intorno a sè un mondo di oggetti spaziali come quelli che vediamo qui sulla terra: nè hanno o potrebbero avere un corpo come il nostro. Ma anch'essi hanno un corpo composto di organi, un corpo di natura spirituale, hanno sensi spirituali corrispondenti ai nostri ed obbiettivano i loro stati interiori in un mondo di oggetti e di rapporti analoghi al nostro mondo sensibile: che pur non essendo che una proiezione del pensiero degli abitanti del mondo celeste è per essi

---

(1) Swedenborg, *Vera chr. religio*, 73.

qualche cosa di apparente e di visibile come è per noi il nostro mondo dei sensi. La sola differenza è che la realtà del mondo spirituale è una realtà vivente, non morta, rigida e fissa come la nostra; una realtà che quindi può trasmutarsi continuamente seguendo le mutazioni interiori dello spirito che in essa vive. Nessuna meraviglia pertanto che la maggior parte delle cose del cielo, pur essendo più perfetta, rassomigli alle cose della terra: e che molti di coloro che giungono dalla terra nel mondo spirituale si credano spesso ancora nel mondo in cui hanno lasciato la spoglia mortale. Per questa corrispondenza analogica noi possiamo rappresentarci il cielo, che è uno stato, come un luogo diviso geograficamente in più regioni. In questo cielo spirituale Dio appare come un sole spirituale dispensatore di calore e di luce (di amore e di sapienza): il nostro sole non è che una corrispondenza ed un riflesso, nel mondo materiale, del vero sole spirituale. Così Swedenborg può parlarci delle acque, delle terre, dei boschi, delle città che vi sono nel cielo: ben s'intende che si tratta di corrispondenze spirituali che noi ci rappresentiamo per mezzo di immagini spaziali. In questo senso noi sappiamo che gli spiriti hanno un corpo: anzi che essi si vestono, si spogliano e mutano d'abito come noi facciamo dei nostri. Ed anche nei cieli vi è una diversità di sessi: vi sono unioni celesti che non sono soltanto una corrispondenza morale, ma procedono da un vero connubio fisico dei corpi spirituali e sono per i beati sorgente di pure voluttà celestiali. Così vi sono governi, impieghi, divertimenti, lavori, viaggi, funzioni religiose, stati di vita civile e domestica; e gli spiriti comunicano fra di loro per mezzo d'un linguaggio, che può, come il nostro, essere fissato nella scrittura. Ma anche questo linguaggio è puramente spirituale e non ha nulla di comune col nostro. Perciò quando uno spirito parla all'uomo, il suo linguaggio si rivolge direttamente alla intelligenza spirituale dell'uomo: sotto l'influenza di questa si formano poi nell'intelligenza sensibile le rappresentazioni corrispondenti e nel senso i suoni delle parole, che l'uomo ode, mentre nessuno dei presenti può avvertirle. L'analogia delle corrispondenze crea così, nonostante le diverse nature, una somiglianza intima del mondo spirituale col materiale: ciò che ne lo differenzia profondamente è questo, che nel mondo spirituale le apparenze esteriori corrispondono perfettamente al grado della vita spirituale. Mentre nel mondo materiale l'ordine materiale e l'ordine spirituale sono spesso in contrasto, là ogni spirito è e si trova anche esteriormente in

quel posto che è determinato dalla sua maggiore o minor perfezione: anzi la sua posizione e le sue modalità esteriori non sono che il riflesso della sua vera natura. L'uomo può su questa terra trovarsi esteriormente in un posto non conforme alle sue disposizioni; ma il suo uomo interiore è già, anche adesso, a quel posto che l'ordine morale esige: la morte, eliminando le apparenze sensibili reintegra anche nelle apparenze il vero ordine preesistente.

Il mondo spirituale è diviso secondo Swedenborg in tre parti, l'Hades, il Cielo, l'Inferno. L'Hades è una specie di vestibolo, uno stato intermediario nel quale i morti si arrestano per qualche tempo affine di svolgere perfettamente quella natura buona o cattiva che è stata la loro idea dominante in questa terra. In questo stato essi assimilano la loro natura a quest'idea e si rendono così degni del cielo o dell'inferno.

L'inferno non è tanto, secondo Swedenborg, un luogo di pena quanto la sede naturale degli spiriti più lontani da Dio, che durante la vita terrena hanno esplicato più completamente il carattere della loro inferiorità. Anche l'inferno è uno stato, ma appare esteriormente come un luogo che traduce nelle sue varie conformazioni lo stato interiore degli spiriti che lo abitano. Ed anche nell'inferno gli spiriti, ordinati in società innumerevoli, continuano le loro occupazioni analoghe a quelle della terra, ma in modo conforme alla loro natura: la loro infelicità è una conseguenza della loro volontà. Dio non danna nessuno all'inferno: il vero inferno è l'amore del male, è la società delle nature degradate che rifuggono dal fuoco divino come da un supplizio e subiscono, nel loro volontario esilio, tutte le conseguenze della loro perversione. Come il cielo, a cui è esattamente opposto, l'inferno si compone di tre regioni distinte: essendo non un luogo di pena, ma un ordine delle nature spirituali, esso è eterno come il cielo: ogni essere spirituale ha la sua natura immutabile e non può passare dall'uno all'altro ordine.

Il cielo è la sede — o meglio lo stato — degli spiriti uniti a Dio. Non vi sono secondo Swedenborg, altri spiriti che gli spiriti umani: gli angeli stessi del cielo più alto non sono che spiriti umani glorificati. Il cielo è diviso in tre gradi o regioni, d'una perfezione crescente: ed in ciascuno di essi ogni spirito vede intorno a sè una realtà vivente che è l'obbiettivazione della sua perfezione e del suo amore e che ha per le nostre intelligenze terrene tutte le apparenze esteriori del nostro mondo sensibile. Anche gli spiriti celesti sono raggruppati in società.

secondo le loro affinità individuali ed i loro fini: e questa comunione delle anime affini è una delle sorgenti della loro felicità. Ciascuna di queste società ha le sue funzioni: vi sono anche, fra gli altri, spiriti deputati alla custodia degli uomini sulla terra ed alla loro difesa contro le tentazioni dell'inferno. La sfera di vita e di azione di ogni società è tanto più estesa quanto più la sua vita interiore è perfetta: e l'insieme di tutte le innumerevoli società angeliche compone un tutto perfettissimo che presenta una figura umana ed è come l'uomo celeste dei kabbalisti: Dio governa quest'uomo celeste come l'anima il corpo.

La realtà sensibile è, come nell'emanatismo neoplatonico, l'irradiazione estrema di Dio e ad un tempo il luogo di prova per gli spiriti, che decide per l'eternità del loro destino. L'estremità dell'azione del sole spirituale ha dato origine al nostro sole sensibile, il quale ha pur esso la sua sfera d'azione e per mezzo di questa ha prodotto tutte le sostanze materiali: la materia inerte è l'ultimo termine di quest'azione creatrice, la quale di mano in mano che si allontana dalla sua sorgente tende a fissarsi in qualche cosa d'immobile e di morto. Questa creazione naturale è una pura corrispondenza, una immagine della creazione spirituale, che è la realtà vera: tutto ciò che vi è nella natura materiale di vivo e di attivo risale in fondo alla natura spirituale, è ancora una traccia, un'immagine impallidita della realtà divina.

Ogni spirito creato deve passare, come per una prova, attraverso questa realtà sensibile: l'uomo è uno spirito incarnato in un involucro materiale, uno spirito disceso nella sfera sensibile che è l'ultimo grado della vita divina. Questa sfera sensibile nella sua estensione infinita (perchè vi sono nel nostro sistema solare e nel sistema astrale innumerevoli altre terre abitate da umanità simili alla nostra) non è soltanto la sede iniziale della vita degli spiriti, ma anche il luogo della loro prova e della loro distinzione: la sua importanza è decisiva, perchè qui soltanto ha luogo la decisione immutabile secondo cui l'anima creata si volge verso Dio o se ne allontana. Quando l'uomo spirituale si volge verso i gradi superiori, la natura corporea non è più per lui che un temporaneo e docile strumento della sua perfezione; ma quando si volge verso l'amore di sè e delle cose finite, il grado superiore si chiude e l'uomo si fissa in una natura puramente esteriore e sensuale. La morte non fa che realizzare pienamente e per sempre questa decisione: ad essa

segue perciò una risurrezione immediata, una rinascita: dopo un breve periodo destinato a completare l'educazione terrena, l'uomo rimane nel suo vero mondo ed in quelle condizioni che sono state determinate dalla sua esistenza sulla terra.

Così dall'eterna natura divina, attraverso il regno umano che è il regno della prova, innumerevoli spiriti entrano senza posa nel gran mare dell'essere e si dispongono conforme alla loro natura nel cielo e nell'inferno: nel primo prevale la parte positiva, l'essere, l'amore, mentre nel secondo prevale l'elemento negativo, la degradazione del non essere. L'uno e l'altro costituiscono il grande regno di Dio che tutto regge con amore e dà ad ogni essere la felicità che è compatibile con la sua natura. La sua saggezza mantiene fra i due regni un perpetuo equilibrio: Dio, come sorgente dell'essere e della perfezione, aiuta ogni creatura verso l'essere e la perfezione e quando le influenze inferiori sembrano prevalere nell'umanità, vi soccorre con la sua provvidenza piena di misericordia; la rivelazione, l'incarnazione redentrice, la costituzione e il rinnovamento della chiesa di Dio, sono altrettanti momenti di quest'azione divina. La conoscenza perfetta di questi misteri non è certamente mai concessa all'uomo: come Kant, Swedenborg ritiene che se l'uomo avesse una conoscenza perfetta della realtà ultima, la fede morale non sarebbe più possibile e la virtù non avrebbe più alcun merito. Soltanto in poche nature privilegiate Dio apre gli occhi dello spirito mentre esse sono ancora su questa terra: allora ha luogo un contatto diretto dello spirito con la realtà invisibile, che poi l'intelligenza umana traduce imperfettamente in rivelazioni e visioni dell'ordine sensibile. E questo è appunto il dono straordinario che Swedenborg credeva d'aver ricevuto da Dio per esserne aiutato nella sua opera di riforma spirituale: dono fatale, che in lui ha troppo sovente messo in luce il visionario e fatto dimenticare l'apostolo ed il filosofo.

*
* *

Pronunziare un giudizio sopra la personalità e la dottrina di Swedenborg è ancor oggi un arduo compito. Quanto al suo carattere, non può cadere alcun dubbio. Swedenborg non fu soltanto una rara intelligenza del cui valore testimonia l'opera sua nel campo scientifico, ma anche una nobilissima personalità morale. Le relazioni di coloro che lo avvicinarono si accordano nel ritrarlo come un gentiluomo finemente

educato, modesto, temperantissimo, generoso, pieno di serenità e di benevolenza. Qualunque siano state le idee da lui professate, certo è che egli le sostenne fino alla morte con la più grande sincerità e costanza.

Anche la sua dottrina religiosa non ha nulla di paradossale: da questo punto di vista Swedenborg non è nè un fanatico, nè un visionario. Egli non ha niente di comune con la corrente mistica e teosofica del suo tempo: la sua filosofia religiosa porta chiaramente l'impronta delle tendenze razionalistiche dell'età sua e della sua mentalità scientifica: a buon diritto la Chiesa Swedenborgiana, pubblicando nel 1851 la sua professione di fede dichiara di volere innanzi tutto conformar la religione alla ragione ed al buon senso. Swedenborg non vuol essere considerato nè come un profeta nè come un apostolo; anche le rivelazioni che egli riceve non sono miracoli, ma sono (come si esprime nella lettera al Langravio di Hesse-Darmstadt) « testimonianze che io sono stato introdotto dal Signore nel mondo spirituale ». Questo fatto non ha del resto nulla di veramente soprannaturale: la comunicazione col mondo degli spiriti è una perfezione normale delle nature elette. Ma anche queste rivelazioni non hanno per Swedenborg eccessiva importanza: egli non intende annunziare all'umanità una nuova rivelazione, ma aprire il senso della Scrittura rivelata per mezzo di una più profonda interpretazione spirituale e morale; non vuole imporre la sua dottrina per mezzo di miracoli e di visioni, ma per il suo valore razionale intrinseco. Quando egli assiste ai concilii celesti, dipinge la scena come un fatto a cui è stato presente: ma ciò che lo interessa, è la discussione delle opinioni e la conclusione a cui essa conduce. La vera illuminazione è la rivelazione di Dio nel pensiero e nella ragione, la genialità religiosa: le visioni non hanno ai suoi occhi che un valore secondario e non ne avrebbero alcuno senza il fondamento razionale della dottrina.

Ciò che sorprende e disorienta in questa enigmatica personalità è appunto il fatto che un uomo così equilibrato, così solido intellettualmente e moralmente ci racconti le sue visioni del mondo degli spiriti con la stessa semplicità e sicurezza con cui un viaggiatore ci farebbe la relazione dei suoi viaggi. Egli visita ripetute volte gli abitanti dei pianeti, studia i loro costumi:, passa con loro delle settimane e li descrive come si trattasse di vicini di casa. Ma il suo dominio si estende anche al di là del sistema solare, a tutti gli abitanti dei cieli e dell'inferno: egli vede senza posa delle moltitudini di spiriti e di angeli e conversa

familiarmente con essi; si incontra nel mondo spirituale con i trapassati, con filosofi e poeti antichi, con principi, con contemporanei più o meno illustri. « Mentre era ancora in salute, (scrive il Ministro della Chiesa Svedese Ferelius) io lo visitai un giorno col predicatore danese. Egli era seduto presso una tavola rotonda in mezzo alla stanza e scriveva: la Bibbia ebraica, che costituiva tutta la sua biblioteca, era dinnanzi a lui. Dopo averci salutati, ci disse mostrando l'altro lato della tavola: « L'apostolo Pietro era adesso adesso là a quel posto e non è molto che tutti gli apostoli si trovavano qui con me; perchè io ricevo spesso la loro visita ». (1) Anzi Swedenborg vede nel mondo spirituale anche il « doppio » di uomini viventi: così si incontra nel mondo degli spiriti col suo grande avversario, il prof. Ernesti, che aveva criticato rudemente nella sua Biblioteca Teologica diversi scritti di Swedenborg, e sostiene con lui vive dispute. (2)

Che cosa dobbiamo pensare di tutto questo? La via più semplice sarebbe di affermare che Swedenborg era impazzito: così lo giudica p. es. il celebre fondatore della Chiesa Metodista, J. Wesley, che nel suo giornale chiama Swedenborg « il più ingegnoso e il più divertente dei pazzi che abbiano mai preso in mano la penna ». Incontestabile è quanto meno che tutte le sue visioni hanno il carattere di pure allucinazioni: ciò che Swedenborg crede di vedere all'esterno egli lo attinge dal proprio interno. Quando descrive il mondo degli spiriti, egli vede in realtà un altro mondo umano: i cieli che essi abitano sono fatti come la terra, le occupazioni della loro vita sono ancora quelle della terra; le sue visioni, nota già Herder, portano l'impronta della sua individualità e del suo tempo, riflettono le sue opinioni e le sue idee favorite. Egli trova e frequenta nell'altro mondo soltanto le persone che conosceva in qualche modo già in questo: il mondo che egli percorre è appunto il mondo conosciuto al suo tempo: le sue esplorazioni nei pianeti si estendono ai sette pianeti allora conosciuti, ma ignorano del tutto quelli che la scienza doveva scoprire più tardi. Eppure questa allucinazione dura senza interruzione quasi trent'anni ed ispira un sistema ben calcolato e coerente, pieno di alti e puri insegnamenti e di profonde analisi psicologiche! Eppure questo pazzo, che s'occupava ogni giorno

(1) Matter, o. c. p. 348-349.
(2) Matter, o. c. p. 327.

del mondo di là tiene alla Dieta Nazionale nel 1761 tre discorsi sulla costituzione e sulle finanze del proprio paese che s'impongono all'attenzione dei ministri; tratta con lucidezza le questioni metafisiche più profonde ed impone rispetto, anche nelle sue aberrazioni, allo spirito eminentemente critico di E. Kant! « Io confesso volentieri, scrive di Swedenborg un contemporaneo che lo conobbe negli ultimi anni e ce ne lasciò curiose memorie, che io non so che cosa pensare di lui: egli resta per me un enigma indecifrabile ». In fondo questa è anche la conclusione alla quale s'arresterà ogni lettore ragionevole e non prevenuto. Del resto la storia della filosofia ci offre altri esempi, sebbene meno clamorosi, di simili anomalie in personalità eminenti. Anche senza risalire a Socrate e a Plotino, le visioni di Herbert di Cherbury (1) e di Descartes (2) ci pongono dinnanzi allo stesso problema ed hanno probabilmente la stessa origine: che è, qualunque ne sia la causa, la traduzione simbolica di eventi e di rapporti puramente spirituali in immagini sensibili di carattere allucinatorio. Per una particolarità singolare della sua costituzione psicologica Swedenborg ebbe la facoltà di tradurre in immagini e di obbiettivare sensibilmente la sua visione filosofica dell'universo; donde in lui la singolare mescolanza di due nature: da un lato un'elevata mentalità religiosa con tutte le sue finezze, dall'altro l'assoggettamento medianico agli automatismi inferiori con tutte le sue anomalie e le sue proprietà misteriose. Troppe cose ignoriamo ancora nella costituzione secreta dello spirito per poter chiarire questo mistero: la sola attitudine che possiamo assumere è quella d'un prudente riserbo, alieno così dalle negazioni dogmatiche ed irragionevoli come dalla credulità superstiziosa: il quale riserbo però non esclude che noi cerchiamo di far servire questi fatti ad una migliore cognizione del mondo delle realtà spirituali e nello stesso tempo di coordinarli in quella visione razionale delle cose che sola è compatibile con la mentalità filosofica. E questa è in fondo anche, con tutte le limitazioni volute dalla sua prudente natura, l'attitudine che assunse Kant di fronte alla figura enigmatica del suo illustre contemporaneo.

*
* *

Il fatto che un personaggio celebre, noto a tutta l'Europa per le sue pubblicazioni scientifiche, membro di più accademie, si fosse convertito

(1) Höffding, St. di filos. mod. I, 61.
(2) Garnier, Notice biogr. sur Descartes in Oeuvres I, XIII.

improvvisamente in un riformatore ed in un visionario, non poteva non richiamare intorno a lui l'attenzione generale: ma alla fama di Swedenborg, più ancora di tutte le sue pubblicazioni contribuirono alcuni fatti di visione lucida, la cui realtà sembra, almeno in parte, sufficientemente accertata. Essi sono riferiti da Kant nella seconda parte della sua operetta e in modo anche più preciso ed affermativo nella lettera alla Signorina Carlotta v. Knobloch: il primo è quello relativo all'incendio del Sudermalm (1) a Stoccolma (luglio 1759); il secondo si riferisce alla quietanza ritrovata dalla Signora Marteville (1761); il terzo al misterioso colloquio con la regina di Svezia Luisa Ulrica principessa di Prussia e sorella di Federico il Grande.

Anche Kant non aveva mancato di interessarsene ed aveva cercato, per mezzo di diligenti ricerche di venire in chiaro sulla loro verità; ed aveva a questo fine non solo procurato di avere, per mezzo di corrispondenze, informazioni sicure e dirette, ma anche comperato a caro prezzo gli *Arcana Coelestia* ed altre opere di Swedenborg. Che, in seguito a ciò, Kant venisse da molte parti interrogato per sapere che cosa si dovesse pensare del celebre visionario, era cosa naturale: la lettera di Kant alla Signorina von Knobloch ce ne dà un esempio. Alle domande insistenti di amici noti ed ignoti Kant pensò di rispondere con l'operetta presente, che gli offriva nel tempo stesso l'occasione di svolgere il suo pensiero in rapporto alla metafisica e di chiarire, anche di fronte a se stesso, la sua posizione rispetto alle immaginose costruzioni della filosofia del suo tempo. Perchè, come il titolo stesso dell'opera indica, una stretta affinità si rivela, secondo Kant, tra le visioni di Swedenborg e le costruzioni dogmatiche della metafisica: le une e le altre vogliono essere una rivelazione di ciò che è al di là dell'esperienza. La sola differenza consiste in ciò che le visioni del primo sono rappresentazioni sensibili concrete, mentre le altre si muovono in mezzo alle astrazioni: ma forse che ciò costituisce una differenza essenziale? Il ravvicinamento aveva senza dubbio qualche cosa di ironico: ciò era come dire che i gravi sistemi dei metafisici non avevano in fondo consistenza maggiore delle fantasie d'un visionario. Ma queste povere fantasie, sulle quali si esercita con tanta arguzia l'ironia di Kant, ottengono, per via secreta,

(1) È il quartiere meridionale della capitale, dove Swedenborg aveva la sua casa.

una specie di rivincita sul suo spirito: perchè esse non erano semplici sogni d'una mente malata, ma il travestimento bizzarro d'un pensiero grave e profondo. Alla condanna ironica dello strano involucro si associa quindi, non confessato e quasi non voluto, il riconoscimento del valore della concezione filosofica e religiosa in esso adombrata: e questo riconoscimento finisce per temperare lo stesso giudizio di Kant sulla metafisica. Così una doppia corrente pervade più o meno apertamente tutta l'opera: il pensiero di Kant intorno alla possibile conoscenza dei misteri del mondo trascendente oscilla fra due posizioni, che, opposte in apparenza, aspirano fin da ora a conciliarsi e troveranno poi, nel sistema della filosofia critica, la loro conciliazione definitiva (1).

La conclusione esplicita a cui Kant sembra accostarsi è la negazione di ogni metafisica: il compito della filosofia non è di perseguire vanamente delle chimere al di là dell'esperienza, ma di tracciare i confini del nostro sapere e di limitare la curiosità dell'intelligenza a ciò che è possibile ed utile conoscere. La conoscenza razionale della natura spirituale è appunto fra queste ricerche che la filosofia dimostra impossibili ed inutili: non è affatto necessario conoscere i destini dell'anima per fondare l'esigenza imperiosa del dovere. Chè anzi è più conforme alla natura umana ed alla purezza della virtù il fondare le speranze d'un'altra vita sulle esigenze di un animo ben fatto: ciò che importa all'uomo qui non è di correre dietro a curiosità che non saranno mai soddisfatte, ma di fare il proprio dovere e di cercare in esso la garanzia del nostro migliore destino nell'ignoto al di là della vita. Tanto le costruzioni astratte della metafisica quanto le rappresentazioni fantastiche del visionario svedese sono quindi per Kant sogni vani senza fondamento: e si comprende l'ironia sarcastica del filosofo che vede con una specie di commiserazione questi poveri sognatori costruire con tanta pena e con tanta serietà le loro chimere.

D'altra parte però Kant, pur negando la possibilità di una metafisica dogmatica, non cessa di vagheggiare la possibilità, almeno come fede filosofica personale, d'una concezione idealistica del mondo: tra l'arida costruzione della scienza, che considera il mondo come un meccanismo di energie cieche e l'ardita concezione che riempie l'universo

---

(1) In una lettera del 1766 a Mendelssohn Kant stesso riconosce la posizione contraddittoria del suo spirito in questo scritto. — Kants Briefwechsel I, 56

di esseri viventi, uniti secondo le leggi dello spirito, le sue simpatie non sono dubbie (1). Il fondamento idealistico - leibniziano del suo pensiero si risveglia sotto il freddo apparato critico: la visione swedenborgiana che è respinta quasi con disdegno secondo la forma, è considerata con simpatia secondo il contenuto e si direbbe che Kant si compiaccia di ricostruire, come scherzando, in una forma più accettabile dai filosofi, il mondo spirituale del visionario. Si direbbe anzi che le immaginazioni del visionario abbiano servito a concretare ed a fissare il cauto pensiero del filosofo critico e che l'idea kantiana dell'appartenenza simultanea dell'uomo all'ordine naturale ed all'ordine morale, abbia la sua radice nella dottrina swedenborgiana della presenza simultanea dell'uomo nel mondo materiale e nel mondo spirituale. Le visioni di Swedenborg hanno il torto di dare una forma sensibile a verità soprasensibili e di introdurre la pretesa della certezza dove invece giunge a malapena il presentimento: ma celano pur sempre, in forme spesso puerili, una verità profonda che noi non possiamo adeguatamente esprimere. Quindi a buon diritto il Delbos (2) paragona il presente scritto di Kant ai dialoghi platonici, dove il mito interviene a colmare le lacune del sapere: qui l'ironia accompagna il travestimento mitico del trascendente e nasconde il serio interesse dell'autore per il nucleo di verità in esso adombrato. L'idea di un regno mistico degli spiriti è stata più tardi tradotta da Kant in termini pratici e trasformata nell'idea d'un regno dei fini, d'un ordine morale delle volontà buone: ma in fondo a questo concetto sta sempre una specie di presentimento metafisico del mondo intelligibile, del regno degli spiriti: che noi interpretiamo in termini pratici soltanto perchè ci manca il materiale positivo per dargli consistenza obbiettiva.

Nelle lezioni di Kant sulla metafisica, che risalgono al 1775 circa, questa affinità del concetto kantiano con il concetto swedenborgiano dei due mondi è chiaramente riconosciuta. Il passo è così notevole anche per se stesso che merita d'esser riferito. « Il pensiero di Swedenborg su questa materia è molto elevato. Egli dice: il mondo degli spiriti costituisce un mondo reale particolare: questo è il *mundus intelligibilis* che deve essere distinto dal presente *mundus sensibilis*. Egli dice: tutte le nature spirituali stanno fra di loro in rapporto: solo la

---

(1) P. Martinetti, Sul formalismo della morale kantiana, p. 9.

(2) Delbos, La philos. pratique de Kant, 1905 p. 139.

comunione e l'unione degli spiriti non sono condizionate dal corpo: là uno spirito non è vicino o lontano da un altro, ma sta con esso in rapporti puramente spirituali. Ora le nostre anime, come spiriti, stanno già in questo mondo in una tale unione e comunione: soltanto noi non ci vediamo in questa comunione, perchè abbiamo ancora un'intuizione sensibile: ma sebbene noi non ci vediamo, pure ci siamo. Quando poi è stato tolto l'impedimento all'intuizione spirituale, allora ci vediamo in questa comunione spirituale e ciò dicesi l'altro mondo: il quale non è un'altra realtà, ma la stessa realtà, solo intuita diversamente. Quando un uomo è giusto nel mondo, quando la sua volontà è retta, quando egli si applica a seguire le leggi della moralità, egli già in questo mondo è in comunione con tutti gli spiriti retti e buoni, anche se essi siano nell'India o nell'Arabia: soltanto egli non si vede ancora in questa comunione fino a quando non sia liberato dall'intuizione sensibile. E così già qui il malvagio è nella comunione di tutti i malvagi che a vicenda si odiano: solo egli non si vede ancora in questo stato. Ma quando sarà liberato dall'intuizione sensibile, allora si vedrà. Ogni buona azione dell'uomo virtuoso è dunque un passo verso la comunione dei beati, come ogni cattiva azione un passo verso la comunione dei malvagi. L'uomo virtuoso non sale dunque al cielo, ma vi è già: solo si vedrà in tale stato soltanto dopo la morte. Così i malvagi non si vedono nell'inferno, sebbene già vi siano in realtà. Quando saranno spogliati dal corpo, si vedranno dove essi già sono. Terribile pensiero per il malvagio! Non deve egli tremare ogni istante che gli occhi spirituali gli vengano aperti? E quando questi gli vengono aperti, egli si trova già nell'inferno » (1).

Le conclusioni a cui Kant arriva non vogliono quindi essere una soluzione definitiva per ciò che riflette i misteri annunziati nelle rivelazioni dell'illustre svedese: ma possono ben essere una determinazione definitiva dell'attitudîne che ogni spirito critico deve prendere di fronte a questi fatti ed a questi problemi: sotto questo rispetto lo storico della filosofia kantiana, Karl Rosenkranz, ha piena ragione di considerare la ripubblicazione dell'operetta di Kant come un reattivo salutare contro le aberrazioni sempre rinnovate che l'ossessione dei grandi misteri della vita suole generare nelle intelligenze deboli o malate.

---

(1) Kant, Lez. sulla metafisica, ed. Pölitz, tr. fr. 1843, p. 341-342.

*
* *

La prima edizione dei « Sogni » apparve nel 1766 a Königsberg presso il libraio Kanter (*editio princeps* molto rara): ad essa seguirono ancora nell'anno stesso due ristampe con l'indicazione Riga u. Mietau presso J. F. Hartknoch. Tutte e tre queste edizioni sono anonime: sul loro rapporto si veda la prefazione del Kehrbach alla sua edizione p. VII e seg. Essi vennero ristampati nelle collezioni degli scritti minori di Kant del 1797 (II, p. 379-478), del 1799 (Tieftrunk, II, p. 247-346) e del 1833 (Starke, I, p. 107-178): quindi nelle edizioni collettive del Rosenkranz (1838), dell'Hartenstein (1858 e 1867), dell'Accademia di Berlino (ed. Menzer, II, p. 315-373, 1905), del Cassirer (1912); del Gross (1912). Come pure nelle collezioni della Philosophische Bibliotek (ed. Kirchmann, 1870, ed. Vorländer 1905) e del Reclam (ed. Kehrbach, 1880). Venne tradotta in latino dal Born (*Opera etc.*, 1798, IV); in francese dal Tissot (insieme all'Antropologie, 1863); in inglese dal Görwitz (Lond. 1900).

La presente traduzione è stata condotta sulla edizione del Vorländer, ma è stata tenuta presente anche l'edizione dell' Accademia di Berlino.

UNA PREFAZIONE

che promette molto poco l'esecuzione.

Il regno delle ombre è il paradiso dei sognatori. Qui essi trovano un paese sconfinato, dove possono costruire a piacer loro. Vapori ipocondriaci, racconti di balie e miracoli di conventi non lasciano loro mancare il materiale. I filosofi ne tracciano il piano e lo rimutano o lo respingono, come è loro costume. Soltanto Roma la santa vi ha province redditizie: le due corone del regno invisibile sostengono la terza come il malsicuro diadema della sua altezza terrena e le chiavi che aprono ambo le porte dell'altro mondo aprono ad un tempo, per simpatia, i forzieri di questo. Simile privilegio del mondo degli spiriti, in quanto l'esistenza sua è fondata sulle ragioni della politica, si elèva di gran lunga sopra tutte le vane obbiezioni dei filosofi delle scuole ed il suo uso od abuso è già troppo venerabile perchè abbia bisogno di esporsi ad un così disprezzato esame. Ma i racconti ordinarii, che trovano tanta fede o almeno così debole contrasto, perchè vanno intorno così inutili od impuniti e penetrano perfino nei sistemi dottrinali, sebbene non abbiano per sè l'argomento che viene dall'utile *(argumentum ab utili)*, che è di tutti il più convincente? Quale filosofo, posto fra le assicurazioni d'un testimonio oculare di buon senso, fermamente convinto, e l'interna resistenza d'un dubbio invincibile, non s'è qualche volta trovato a fare la più sciocca figura che si possa immaginare? Deve egli negare affatto la veridicità di tutte queste apparizioni di spiriti? Quali ragioni addurrà per confutarle? Deve egli ammettere come verisimile anche soltanto uno di questi racconti? Quale importanza avrebbe una tale confessione e quale prospettiva di meravigliose conseguenze ci si aprirebbe

dinanzi, se anche solo uno di tali eventi potesse venir presupposto come provato! È ben possibile ancora un terzo caso e cioè il non entrare affatto in tali questioni indiscrete o vane, attenendosi all' utile. Ma questo partito, appunto perchè ragionevole, è stato sempre dai gravi sapienti respinto a maggioranza di voti.

Siccome è un pregiudizio altrettanto sciocco il non credere di proposito nulla di tante cose che vengono narrate con qualche apparenza di verità, quanto il credere senza esame tutto ciò che la voce pubblica racconta, l'autore del presente scritto, per sfuggire al primo, s'è lasciato un poco trascinare dal secondo. Egli confessa con una certa umiliazione d'essere stato così ingenuo da correre dietro alla verità di certi racconti del genere che s'è detto. Egli trovò.... come avviene quando non v'è nulla da cercare.... trovò un bel nulla. Ora questa è già in sè una ragione sufficiente per scrivere un libro: ma a questa se n'aggiunse un'altra, che già più d'un libro ha strappato alla modestia degli autori, e cioè le pressanti insistenze di amici noti ed ignoti. Oltre a ciò una grossa opera era stata comperata e, ciò ch'è peggio, letta: ora questa fatica non doveva andar perduta. Da tutto questo è sorta la presente trattazione, di cui il lettore giova sperare, rimarrà pienamente soddisfatto, quanto almeno la natura della questione lo permette: in quanto non comprenderà l'essenziale, non crederà l'altra parte e si riderà di tutto il resto.

PARTE PRIMA DOGMATICA

CAPITOLO I.

Un intricato nodo metafisico che si può a piacere sciogliere o tagliare.

[Molte cose si crede di sapere intorno agli spiriti: ma che cosa è lo spirito? Se il concetto di spirito fosse astratto dall'esperienza, basterebbe mettere in chiara luce questa parte dell'esperienza. Ma il concetto di spirito è uno di quei concetti surrettizii che vengono formati per via di oscure deduzioni fondate solo in parte sulla esperienza. È necessario, per chiarirli e provarli, sottoporre ad esame critico la loro oscura origine.]

Se si tien conto di tutto ciò che intorno agli spiriti snocciola lo scolaro, racconta il volgo e il filosofo dimostra, si vede che costituisce una non piccola parte del nostro sapere. Cionondimeno oso affermare che se a qualcuno venisse in mente di fermarsi un momento su questa domanda: che cosa propriamente sia ciò intorno a cui si crede di sapere tanto, sotto il nome di spirito, egli metterebbe nel più serio imbarazzo tutti questi grandi sapienti. Le chiacchiere metodiche delle alte scuole sono spesso soltanto un accordo per sfuggire con parole ambigue ad una domanda difficile a risolversi, perchè il comodo e il più delle volte ragionevole «non so» non si ode facilmente nelle accademie. Certi moderni saggi *(Weltweisen)*, come volentieri si fanno chiamare, se la cavano molto facilmente su tale questione. Uno spirito — dicono — è un essere dotato di ragione. Perciò non c'è bisogno di magia per vedere degli spiriti: chi vede degli uomini vede esseri dotati di ragione. Soltanto — si continua — questo essere che nell'uomo ha la ragione è soltanto una parte dell'uomo e questa parte che lo anima è uno

spirito. Orbene: prima di dimostrare che soltanto un essere spirituale può esser dotato di ragione, cercate di farmi comprendere qual concetto mi devo fare di un essere spirituale. Questa autoillusione, sebbene sia abbastanza grossolana per esser notata ad occhi semiaperti, è tuttavia d'origine molto comprensibile. Poichè su ciò intorno a cui si comincia col sapere molte cose da bambini, si è certi di non saper nulla più tardi, nell'età avanzata, e l'uomo di maturo giudizio diventa poi in fine tutt'al più il sofista della sua illusione giovanile.

Io non so quindi se vi siano spiriti, anzi, ciò che è più ancora, non so neppure che cosa significhi la parola spirito. Giacchè tuttavia io stesso me ne sono servito od ho udito altri servirsene, si deve pur intendere qualcosa con essa, sia questo qualche cosa chimera o realtà. Per esplicare questo significato recondito metto il mio malinteso concetto di fronte alle applicazioni più diverse e in quanto io rilevo a quali conviene e a quali no, spero di svolgerne il senso nascosto. (*)

[L'A. si compiace di adunare qui appresso tutte le difficoltà che solleva il concetto di spirito, confutando qualche concezione, approvando timidamente qualche altra, ma concludendo insomma alla nostra totale ignoranza su questo punto. Noi possiamo pensare un essere semplice, dotato di ragione: aggiungiamo a questa proprietà interiore la proprietà esteriore della non impenetrabilità ed ecco costruito il concetto di spirito. Questi spiriti potrebbero occupare uno spazio in quanto si attribuisce loro un raggio d'azione: quindi occuperebbero uno spazio senza riempirlo e senza essere estesi. Questa costruzione del concetto di spirito

---

(*) Se il concetto di spirito fosse ricavato dai nostri concetti empirici, il processo seguito per chiarirlo sarebbe facile, poichè si avrebbe soltanto da indicare quei caratteri che ci sarebbero rivelati dai sensi in questa specie d'esseri e che li differenzierebbero dalle cose materiali. Invece si parla di spiriti anche allorquando si dubita se vi siano simili esseri. Non può dunque il concetto della natura spirituale essere considerato come astratto dall'esperienza. Ma voi chiederete: Come si è giunti in generale a questo concetto se non per mezzo della astrazione? Io rispondo: Molti concetti scaturiscono per via di ragionamenti oscuri e segreti in occasione di esperienze e si trasmettono poi ad altri, senza coscienza di quella esperienza o di quel ragionamento che ha servito a fondare il concetto sull'esperienza. Tali concetti si possono chiamare surrettizii. Molti di essi in parte non sono che illusioni della fantasia, in parte però sono veri, perchè anche i ragionamenti oscuri non sempre errano. L'uso comune e il riferimento di un'espressione a diversi racconti nei quali si ritrova sempre un'identica caratteristica essenziale, le conferiscono un senso definito, che per conseguenza non può essere spiegato se non in quanto si trae fuori dalla sua oscurità questo significato recondito per mezzo di una comparazione con i diversi casi dell'applicazione che con esso s'accordano o contrastano.

non dice però nulla nè in favore nè contro a loro realtà. Bisogna guardarsi bene dal credere che ciò che l'esperienza continuamente presenta sia comprensibile e ciò che non ci presenta incomprensibile od impossibile. L'esperienza mi presenta unicamente sostanze materiali: ciò non vuol dire che io comprenda l'essenza della materia. Essa non mi offre sostanze spirituali: ciò non vuol dire che io possa affermarne l'impossibilità.]

Prendete uno spazio di un piede cubico e supponete vi sia qualcosa che riempia questo spazio, che cioè si opponga alla penetrazione di qualsiasi altra cosa; in questo caso nessuno chiamerà spirituale l'essere che in tal modo è nello spazio. Esso sarebbe evidentemente chiamato materiale, perchè è esteso, impenetrabile, e, come ogni cosa corporea, sottoposto alla divisibilità e alle leggi dell'urto. Fin qui siamo ancora nella via battuta da altri filosofi. Ma pensate un ente semplice e dotatelo nel tempo stesso di ragione; risponderà in questo caso esattamente al senso della parola spirito? Per assicurarmene farò della ragione una proprietà interiore del suddetto essere semplice, ma per ora lo considererò soltanto nei suoi rapporti esteriori. Ed ora io chiedo: Se pongo questa sostanza semplice in uno spazio di un piede cubico, pieno di materia, dovrà allora un elemento semplice di questa lasciar libero il posto perchè lo riempia questo spirito? Dite di sì? Bene; allora il detto spazio, per accogliere un secondo spirito, deve perdere una seconda particella e così infine, se si va avanti, si avrà uno spazio di un piede cubico riempito di spiriti, la cui massa resisterà per impenetrabilità come se fosse piena di materia e sarà quanto questa soggetta alle leggi dell'urto. Ma sostanze simili, sebbene dotate di ragione, esteriormente non differirebbero affatto dagli elementi della materia, rispetto ai quali non si conoscono che le forze della loro manifestazione esteriore e non si sa nulla di ciò che appartiene alle loro proprietà interiori. È dunque fuor di dubbio che non potrebbero venir chiamate esseri spirituali delle sostanze semplici tali che le loro masse potessero costituire un agglomerato. Voi potrete dunque mantenere il concetto di spirito soltanto se pensate degli esseri, che possano essere presenti anche in uno spazio riempito di materia; (*) degli esseri dunque che non hanno in

(*) Si rileverà facilmente qui che io parlo soltanto di spiriti che fanno parte dell'universo e non dello spirito infinito che ne è il creatore e reggitore. Il concetto della natura spirituale di quest'ultimo è infatti facile, perchè puramente negativo, e consiste in ciò, che gli si negano le proprietà della materia, le quali ripugnano ad una sostanza infinita ed assolutamente necessaria. Invece

sè la proprietà dell'impenetrabilità e da cui, per quanti se ne mettano insieme, non si potrà mai formare un tutto solido. Esseri semplici di questa specie saranno chiamati esseri immateriali e, se sono dotati di ragione, spiriti. Le sostanze semplici invece, il cui insieme dà un tutto impenetrabile ed esteso, saranno chiamate unità materiali ed il loro insieme materia. O il nome spirito è una parola senza senso o il suo significato è quello qui indicato.

Dalla spiegazione di ciò che il concetto di spirito implica alla affermazione che tali nature siano reali, anzi soltanto possibili, ci corre molto ancora. Si trovano negli scritti dei filosofi prove eccellenti, su cui ci si può fondare: che cioè tutto ciò che pensa deve essere semplice, che ogni sostanza razionale deve essere un'unità della natura, e che l'Io indivisibile non può essere distribuito in un tutto composto di molte cose riunite. La mia anima deve dunque essere una sostanza semplice. Tuttavia anche questa prova lascia sempre indeciso se essa sia della specie di quelle sostanze che, riunite nello spazio, danno un tutto esteso ed impenetrabile e quindi materiale, o se sia immateriale e per conseguenza uno spirito, anzi se sia anche solo possibile una classe di esseri come quelli che si chiamano spirituali.

E a questo proposito non posso far a meno di metter in guardia contro decisioni avventate, che troppo facilmente si insinuano nelle questioni più profonde e più oscure. Per quanto concerne i comuni concetti dell'esperienza, si suole comunemente ritenere che se ne comprenda la possibilità. Invece di ciò che se ne allontana e non può esser reso comprensibile per mezzo di alcuna esperienza, neppure per analogia, non possiamo certamente formarci un concetto e quindi siamo soliti respingerlo subito come impossibile. Ogni materia resiste nello spazio in cui è presente e perciò si dice impenetrabile. Che questo avvenga, lo insegna l'esperienza e l'astrazione da questa esperienza produce in noi il concetto generale di materia. Questa resistenza però che qualche cosa presenta nello spazio in cui si trova, è in questa maniera conosciuta, non perciò compresa. Poichè essa come tutto ciò che reagisce ad un'attività, è una vera forza e siccome la sua direzione è opposta a quella che seguono le

---

nel caso di una sostanza spirituale, che deve esser unita con la materia, come p. es. per l'anima umana, si rende evidente la difficoltà di dover pensare una connessione reciproca con esseri corporei in un tutto e di abolire tuttavia l'unico modo conosciuto di collegamento, che ha luogo fra esseri materiali.

linee tendenti all'avvicinamento, essa è una forza di repulsione, che deve essere attribuita alla materia e per conseguenza anche ai suoi elementi. Ora ogni persona ragionevole ammetterà che qui la perspicacia umana è giunta al suo limite. Poichè l'esperienza può insegnare soltanto che le cose del mondo che noi chiamiamo materiali hanno una tale forza, ma non farcene comprendere la possibilità. Se io pongo sostanze di altra specie, che siano presenti nello spazio con forze diverse da quella forza repulsiva, il cui effetto è l'impenetrabilità, allora non posso certamente pensare di esse *in concreto* una attività che non ha alcuna analogia con le rappresentazioni datemi dall'esperienza; ed in quanto le privo della proprietà di riempire lo spazio nel quale agiscono, allora scompare per me quel concetto, per mezzo del quale sono altrimenti pensabili le cose che cadono sotto i miei sensi e deve perciò necessariamente derivarne una specie di impensabilità. Tuttavia questa non può essere considerata come una impossibilità riconosciuta, appunto perchè il contrario rimane ugualmente incompreso quanto alla sua possibilità, sebbene la sua realtà cada sotto i sensi.

Si può dunque ammettere la possibilità di esseri immateriali senza timore di essere confutati, ma anche senza speranza di poter dimostrare questa possibilità per via di principii razionali. Tali nature spirituali sarebbero presenti nello spazio, in modo tuttavia che questo rimarrebbe penetrabile per esseri corporei, perchè la loro presenza implica bensì una attività nello spazio, ma non il suo riempimento, non cioè una resistenza che sia fondamento della solidità. Se ora si ammette una tale sostanza spirituale semplice, si può dire, senza pregiudizio della sua indivisibilità, che il luogo della sua presenza immediata non è un punto, ma propriamente uno spazio. Infatti per chiamar in aiuto l'analogia, anche gli elementi semplici dei corpi devono riempire ciascuno un piccolo spazio nel corpo, proporzionato alla sua estensione totale, perchè i punti non sono parti, ma limiti dello spazio. Poichè questo riempimento dello spazio ha luogo per mezzo di una forza attiva (la repulsione) e indica quindi soltanto una circoscrizione dell'attività maggiore e non una molteplicità di elementi costitutivi del soggetto attivo, esso non ripugna affatto alla natura semplice di questo, sebbene certamente non se ne possa rendere più chiara la possibilità, il che non è mai possibile per i rapporti primitivi delle cause e degli effetti. Similmente non mi si presenta per lo meno alcuna impossibilità dimostrabile, quantunque la cosa

rimanga inconcepibile, se io affermo che una sostanza spirituale, per quanto semplice, occupa tuttavia uno spazio (cioè può esser immediatamente attiva in esso) senza riempirlo (cioè senza opporre in esso resistenza alle sostanze materiali). Così una tale sostanza immateriale non dovrebbe essere chiamata estesa più che non lo siano le unità della materia; poichè soltanto ciò che, separato da tutto e per sè soltanto esistente, occupa uno spazio, è esteso: le sostanze invece che sono elementi della materia non occupano spazio se non per azioni esteriori su altre, ma per sè in particolare, ove non possono esser pensate altre cose in connessione con esse, non essendovi in esse medesime alcunchè di esistente esteriormente, non racchiudono alcun spazio. Ciò vale degli elementi corporei. E varrebbe anche delle nature spirituali. I limiti dell'estensione determinano la figura. Di esse dunque non potrebbe pensarsi una figura. Queste sono ragioni, difficili a comprendersi, della presunta possibilità di esseri immateriali nel mondo. Chi è in possesso di mezzi più facili che possono condurre a questa conoscenza, non rifiuterà il suo insegnamento ad uno desideroso di imparare, davanti agli occhi del quale col progredire dell'indagine si innalzano spesso dalle Alpi, là dove altri vedono davanti a sè un sentiero piano e agevole, nel quale avanzano o credono di avanzare.

[Ora supponiamo pure che l'anima umana sia uno spirito: il suo luogo sarà nel corpo. Ma in quale parte del corpo? Evidentemente in tutto il corpo. Kant si pronuncia qui in favore dell'antica sentenza contro coloro che ponevano l'anima in un punto del cervello. Certo egli riconosce che questo non si può provare: come non si può provare l'opinione contraria. Soltanto, questa non è logicamente accettabile perchè potrebbe condurre a conseguenze assurde.]

Supposto ora che si fosse dimostrato essere l'anima dell'uomo uno spirito (sebbene da quanto precede si debba vedere che una simile dimostrazione non è mai stata data), la prima domanda che si potrebbe fare, sarebbe questa: Dov'è la sede di quest'anima umana nel mondo corporeo? Ed io risponderei: Questo corpo i cui cambiamenti sono cambiamenti miei, questo corpo è il mio corpo e il suo luogo è nel tempo stesso il mio luogo. Supponete che si chieda ancora: Dov'è la sede tua (dell'anima) in questo corpo? Io sospetterei qualcosa di capzioso in questa domanda. Infatti si rivela facilmente che vi si presuppone già ciò che non è conosciuto mediante l'esperienza, ma riposa forse su pretese conclusioni: cioè che il mio Io pensante sia in un luogo, che

sarebbe distinto dai luoghi di altre parti di questo medesimo corpo che appartiene a me. Ma nessuno ha coscienza immediata di un particolare luogo nel suo corpo, bensì di quello che egli occupa come uomo in relazione col mondo. Io mi atterrei dunque alla esperienza comune e provvisoriamente direi: Io sono dove sento: sono altrettanto immediatamente nella punta delle dita come nella testa; sono la stessa persona che soffre ai calcagni e in cui il cuore batte nella passione. Quando la gotta mi tormenta io sento l'impressione dolorosa non in un nervo cerebrale, ma all'estremità delle dita. Nessuna esperienza mi insegna a considerare lontane da me alcune parti della mia sensazione e di rinserrare il mio io immediato in un angolo microscopico del cervello, dal quale esso metterebbe in movimento la leva della mia macchina corporea o ne sarebbe affetto. Io chiederei quindi una prova rigorosa per trovare assurdo ciò che dicevano i filosofi delle scuole. (1) « La mia anima è tutta nell'intiero corpo e tutta in ogni sua parte. » La sana intelligenza coglie spesso la verità prima di vedere le ragioni per mezzo delle quali può esser dimostrata o spiegata. Non mi turberebbe neppure l'obbiezione che in questo modo io concepirei l'anima estesa e sparsa per tutto il corpo, press'a poco come viene rappresentata ai bambini nel Mondo figurato, (2) poichè toglierei di mezzo questa difficoltà col notare come la presenza immediata in tutto uno spazio provi soltanto una sfera della azione esteriore, ma non una molteplicità di parti interiori e perciò neppure una estensione o figura come quelle che hanno luogo soltanto quando in un essere posto per sè solo c'è uno spazio, cioè si riscontrano parti che si trovano le une fuori delle altre. Infine o io so questo poco della proprietà spirituale della mia anima o, se non si acconsente, mi accontento anche di non saperne nulla.

Se si rimproverassero questi pensieri di incomprensibilità o, ciò che per i più è la stessa cosa, di impossibilità, potrei ancora lasciar correre. In tal caso mi metterei ai piedi di questi saggi per udirli parlare così: L'anima dell'uomo ha sede nel cervello e un luogo impercettibile di

---

(1) Così Darjes nella sua *Psychologia naturalis* § 103; « Totam animam in toto corpore omnibusque partibus corporis organicis praesentem esse ». (Vorländer).

(2) Cioè nell'Orbis pictus pubblicato da Amos Comenius (Norimberga 1657).

questo è la sua dimora. (*) Ivi essa sente come il ragno nel centro della sua tela. I nervi del cervello la scuotono, l'urtano e con ciò fanno sì che non questa impressione immediata, ma quella che avviene in parti assai distanti del corpo, viene rappresentata come un oggetto presente fuori del cervello. Da questa sede essa muove anche le corde e le leve dell'intiera macchina e produce a suo piacimento dei movimenti volontari. Affermazioni simili si possono assai superficialmente o punto dimostrare, e, siccome la natura dell'anima non è in fondo abbastanza nota, anche debolmente confutare. Non mi impegnerei dunque in dispute scolastiche, nelle quali in generale le due parti hanno tanto più da discorrere in quanto non intendono nulla del loro argomento; ma terrei dietro semplicemente alle conseguenze, a cui mi può condurre una teoria di questo genere. Siccome dunque, secondo le proposizioni già ammesse, la mia anima nel modo con cui è presente nello spazio non differirebbe da ogni elemento della materia, e l'intelligenza è una proprietà interna, che non potrei percepire in questi elementi, se anche si

---

(*) Si hanno esempi di lesioni che implicano la perdita di buona parte del cervello, senza che l'uomo perda la vita o l'intelligenza. Secondo l'opinione comune, che io cito qui, basterebbe che un atomo di esso fosse asportato o rimosso dal posto per privar l'uomo dell'anima sull'istante. L'opinione dominante secondo la quale si attribuisce all'anima un posto nel cervello sembra aver la sua origine principalmente nel fatto che nel caso di intensa meditazione si sente lo sforzo nel cervello. Ma se questo ragionamento fosse esatto proverebbe anche altre sedi dell'anima. Nell'ansietà o nella gioia sembra che il sentimento abbia la sua sede nel cuore. Molte passioni, anzi la maggior parte di esse, esplicano la loro forza principalmente nel diaframma. La compassione commuove i visceri ed altri istinti esplicano la loro origine e sensibilità in altri organi. La causa per cui si crede di sentire l'anima pensante principalmente nel cervello è forse questa: ogni riflessione implica l'intervento dei segni per le idee da suscitare, allo scopo di dar loro con la presenza e con l'appoggio dei segni il necessario grado di chiarezza. Ora i segni delle nostre rappresentazioni sono principalmente quelli percepiti per mezzo dell'udito o della vista, che sono entrambi sensi mossi da impressioni cerebrali, in quanto i loro organi si trovano anche vicinissimi a questa parte. Se dunque l'eccitazione di questi segni, che Cartesio chiama *ideae materiales*, è propriamente una sollecitazione dei nervi ad un movimento simile a quello che dapprima ha provocato la sensazione, allora il tessuto del cervello verrà principalmente costretto nella riflessione a vibrare armonicamente con le impressioni precedenti e perciò si stancherà. Poichè se il pensiero è contemporaneamente appassionato, non solo si sentono lo sforzo nel cervello, ma nel tempo stesso attacchi alle parti irritabili che già stanno in rapporto di simpatia con le rappresentazioni dell'anima trasportata dalla passione.

ritrovasse in tutti, così non si potrebbe addurre alcun motivo plausibile per negare che la mia anima sia una delle sostanze che costituiscono la materia e che i suoi fenomeni particolari debbano procedere semplicemente dal luogo, che essa occupa in una macchina così artificiosa come è il corpo animale, in quanto l'insieme dei nervi viene ivi in aiuto alla capacità di pensare e di volere. Ma allora non si potrebbe più conoscere alcun carattere proprio dell'anima per mezzo del quale distinguerla dalla rozza materia delle nature corporee e la scherzosa trovata di Leibniz che forse nell'atomo di caffè inghiottiamo ciò da cui potrebbero provenire delle anime umane, non sarebbe più detta per ridere. (1) Ma in tal caso questo Io pensante non sarebbe sottoposto alla sorte comune delle nature materiali? E, come venne tratto per caso dal caos di tutti gli elementi per animare una macchina animale, perchè cessata questa riunione casuale, non vi ritornerebbe in avvenire? È talora necessario spaventare il pensatore, che è sulla cattiva strada, con le conseguenze, affine di richiamare la sua attenzione sulle proposizioni dalle quali egli, sognando per così dire, si è lasciato trasportare.

[E quali difficoltà non sorgono circa l'unione dell'anima col corpo! Difficoltà che del resto sono naturali, perchè l'esperienza non ci dà esempio che di azioni materiali. Pare che l'anima dovrebbe agire non sulle forze esterne materiali delle unità corporee, ma sul loro principio interno. Quale sarà questo? E come possono uno spirito ed un corpo costituire un'unità? Tutte questioni intorno a cui si può disputare all'infinito, perchè nulla ne sappiamo.]

Confesso che io sono molto portato ad ammettere l'esistenza di nature immateriali nel mondo ed a porre la mia stessa anima nella classe di questi esseri. (*) Ma allora quanto è misteriosa l'unione di uno spirito

---

(1) È riferito da M. G. Hansch nei Principia Philos. G. G. Leibnitii more geometrico demonstrata, 1728, pag. 135: « Ita memini Leibnitium cum Lipsiae me conveniret et potu caffée cum lacte, quo quam maxime delectabatur uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: Se determinare non posse an non in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae ». (N. d. T.)

(*) La ragione di ciò, che è molto oscura anche per me e rimarrà verosimilmente tale, si estende parimenti all'essere senziente negli animali. Ciò che nel mondo contiene un principio di vita, sembra essere di natura immateriale, poichè ogni vita riposa sulla possibilità interiore di determinare se stessa secondo il proprio arbitrio. La caratteristica essenziale della materia consiste invece nel riempire lo spazio per una forza necessaria che è limitata da una forza este-

e di un corpo! E al tempo stesso quanto è naturale questa comprensibilità, dal momento che le nostre nozioni dei rapporti esteriori sono ricavate da quelle della materia e sono sempre legate alla condizione della pressione o dell'urto, che qui non hanno luogo! Infatti come può una sostanza immateriale resistere alla materia in modo che questa nel suo movimento urti in uno spirito e come potrebbero delle cose corporee esercitare delle azioni su un essere straniero, che non oppone loro l'impenetrabilità o che non impedisce loro in alcun modo di trovarsi simultaneamente nello spazio stesso in cui esso è presente? Sembra che un essere spirituale sia presente all'intimo di quella materia, con la quale è legato, e che non agisca su quelle forze degli elementi per mezzo delle quali questi sono fra loro in rapporto, ma sul principio interiore del loro stato. Poichè ogni sostanza, anche un elemento semplice della materia, deve tuttavia avere qualche attività interna come principio della azione esterna, quantunque io non sappia dire in che cosa esso consista. (*) D'altra parte, posti tali principii, l'anima conoscerebbe intuitivamente in queste determinazioni, come effetto, lo stato dell'universo che ne è la causa. Ma quale necessità faccia sì che uno spirito ed un corpo costituiscano insieme un tutto e quali cause annullino, in certe alterazioni, que-

---

riore contraria. Perciò lo stato di tutto ciò che è materiale è esteriormente dipendente e necessitato, mentre quelle nature che sono per sè attive e in virtù della loro interiore forza attiva debbono contenere il fondamento della vita, in breve quelle il cui arbitrio è capace di determinarsi e di mutar da sè, possono difficilmente essere di natura materiale. Non si può ragionevolmente pretendere che una specie di esseri così sconosciuti, che per la maggior parte si conoscono solo ipoteticamente, debba essere concepita nelle divisioni dei suoi diversi generi; per lo meno quegli esseri immateriali che contengono la ragione della vita animale differiscono da quelli che nella loro attività contengono la ragione e vengono chiamati spiriti.

(*) Leibniz diceva che questo principio interno di tutti i suoi rapporti esteriori e dei loro mutamenti è una forza rappresentativa, e filosofi posteriori hanno accolto con derisione questo pensiero non svolto da lui. Ma essi non avrebbero fatto male qualora avessero prima considerato se una sostanza, quale una parte semplice della materia, sia possibile senza uno stato interno; e se per caso essi non avessero voluto escluderlo, sarebbe spettato loro di escogitare qualche altro stato interno possibile diverso da quello delle rappresentazioni e delle attività che ne dipendono. Ognuno vede da sè che se si attribuisce anche ad elementi semplici della materia una facoltà di rappresentazioni oscure, non ne segue ancora una forza rappresentativa della materia stessa, perchè molte sostanze di questa specie, riunite in un tutto non possono mai costituire un'unità pensante.

sta unità, sono questioni che, come diverse altre, trascendono di molto la mia intelligenza: per quanto poco audace io sia nel misurare la mia capacità intellettiva coi misteri della ragione, sono tuttavia abbastanza sicuro di me da non temere un avversario sia pure terribilmente armato (posto che io avessi disposizione alla lotta) e da tentarne in questo caso la confutazione con quella ricerca di argomenti in contrario che per i dotti costituisce propriamente solo l'abilità di dimostrarsi a vicenda la propria ignoranza.

CAPITOLO II.

Frammento della filosofia segreta per svelare la comunione col mondo degli spiriti.

[Ora, posto questo fondamento ipotetico dell'esistenza degli spiriti, Kant traccia un quadro del come si potrebbe pensare questo mondo spirituale in sè e nel suo rapporto col mondo materiale, non nascondendo la sua simpatia per questa concezione, ma mettendo in rilievo due punti: in primo luogo che essa è soprattutto indotta dalla comunione morale degli spiriti; in secondo luogo che intorno ad essa poco o nulla possiamo sapere di certo. Kant si mostra ancora qui irresoluto se noi possiamo di questo mondo intelligibile sapere o no qualche cosa: certo se qualche cosa possiamo sapere, è pochissima cosa e ciò che se ne riferisce è in gran parte costruzione ipotetica. Questo mondo intelligibile sarebbe costituito non soltanto dalle intelligenze create, ma anche dai principii della vita sensitiva (anime animali e vegetali), che tutte sono in una comunione non condizionata da tempo o spazio. L'uomo sarebbe simultaneamente in rapporto col mondo materiale per mezzo del corpo, col regno degli spiriti in sè come spirito. Così avrebbe due coscienze: la coscienza terrena e la coscienza spirituale. Ma quest'ultima è nell'uomo (almeno nelle condizioni attuali) soffocata per così dire dalla coscienza terrena: l'uomo, come non potrebbe comunicare agli spiriti puri le sue esperienze sensibili, così non può accogliere chiaramente nella sua coscienza di essere sensibile le esperienze spirituali.]

L'iniziato ha ormai abituato l'intelletto rozzo e attaccato ai sensi esterni a concetti più alti e astratti ed ora può vedere le forme spirituali e spoglie di veste corporea in quel crepuscolo, grazie al quale la tenue luce della metafisica rende visibile il regno delle ombre. Noi vogliamo dunque, dopo aver sopportata l'ardua preparazione, accingerci al pericoloso viaggio.

> Ibant obscuri sola sub nocte per umbras
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna
>
> VERG. AEN. VI, 268-69.

La materia morta che riempie lo spazio cosmico è per sua natura in istato di inerzia e di immutabilità, sempre identica; essa ha solidità, estensione e figura ed i suoi fenomeni, che riposano su tutti questi fondamenti, permettono di darne una spiegazione fisica, che è anche matematica e viene nel suo insieme detta meccanica. Se d'altra parte si rivolge l'attenzione a quella specie di esseri, che nell'universo contengono il principio della vita e che per questo non sono tali da accrescere, come parti, la massa e l'estensione della materia inerte, nè da esserne affetti secondo le leggi del contatto e dell'urto, ma piuttosto per un'attività interiore avvivano se stessi e per di più la materia morta della natura, ci si persuaderà se non con la chiarezza di una dimostrazione, almeno col presentimento di una intelligenza non inesperta, dell'esistenza di esseri immateriali, le cui leggi speciali d'azione sono dette pneumatiche e, in quanto gli esseri corporei sono cause indirette delle loro azioni sul mondo materiale, organiche. Siccome questi esseri immateriali sono principii spontanei, e per conseguenza sostanze e nature per sè stanti, la conseguenza alla quale subito si giunge è questa: che essi, uniti fra loro immediatamente, possono forse costituire un gran tutto, che può chiamarsi il mondo immateriale (*mundus intelligibilis*). Infatti con quale fondamento di verosimiglianza si potrebbe affermare che siffatti esseri, di natura simile, possono essere in rapporto soltanto per mezzo di altri (le cose corporee), di costituzione diversa, mentre quest'ultima soluzione è assai più enigmatica della prima?

Questo mondo immateriale può dunque essere considerato come un tutto per sè stante, le cui parti stanno fra loro in connessione e relazione reciproca, anche senza l'intervento di cose corporee, di modo che quest'ultimo rapporto è contingente e può convenire solo ad alcune, anzi anche dove esso è riscontrato non impedisce che gli esseri immateriali, che agiscono gli uni sugli altri con l'intervento della materia, si trovino inoltre in relazione particolare e costante ed esercitino sempre fra loro influssi reciproci come esseri immateriali, di modo che il loro rapporto per mezzo della materia è soltanto casuale e riposa su uno speciale decreto divino, mentre l'altro è invece naturale e indissolubile.

Mettendo in tal modo insieme tutti i principii vitali dell'intiera natura come altrettante sostanze incorporee in relazione fra loro, ma

anche in parte unite con la materia, si concepisce allora il mondo immateriale come un gran tutto; un'immensa, ma ignota serie di esseri e di nature attive, per mezzo delle quali soltanto la materia morta del mondo corporeo viene animata. Fino a quali parti della natura si estenda la vita e quali siano i gradi di questa, che confinano immediatamente con la completa assenza di vita, è forse per sempre impossibile decidere con certezza. L'ilozoismo anima tutto, il materialismo invece, se ben si considera, uccide tutto. Maupertuis attribuisce il più basso grado di vita alle particelle organiche del nutrimento di ogni animale; altri filosofi non vedono in esse che masse morte, che servono soltanto ad ingrossare le leve delle macchine animali. Il carattere indiscutibile della vita in ciò che cade sotto i nostri sensi esterni è certo il movimento libero, che lascia vedere la sua origine volontaria; ma non è certa la deduzione che, dove non venga riscontrato questo carattere, neppure si trovi alcun grado di vita. Boerhave dice in un passo (1): L'animale è una pianta che ha le radici nello stomaco (internamente). Forse altri potrebbe altrettanto legittimamente giocare con questi concetti e dire: La pianta è un animale che ha il suo stomaco nelle radici (esternamente). Perciò alle piante possono anche mancare gli organi del movimento libero e con essi i caratteri esteriori della vita, che invece sono necessari agli animali, perchè un essere che ha in sè gli organi della propria nutrizione, deve potersi muovere secondo il bisogno, mentre quello in cui sono esterni ed immersi nel suo elemento nutritivo, viene già a sufficienza mantenuto da forze esteriori e, sebbene possegga un principio di vita interiore nella vegetazione, tuttavia non ha bisogno d'alcun apparato organico per l'attività spontanea esteriore. Io non pretendo di ricavare tutto questo da prove, poichè, oltre che io avrei assai poco da dire in appoggio a queste congetture, esse hanno per di più contro di sè lo scherno della moda, come ubbie polverose e vecchie. Gli antichi credevano infatti di poter ammettere tre specie di vita: la vegetativa, l'animale e la razionale. Quando essi ne riunivano i tre principii immateriali nell'uomo, potevano anche aver torto; ma quando le ripartivano fra i tre generi di creature che

(1) Hermann Boerhave (1668-1738) prof. di medicina e di chimica all'Univ. di Leida. *Elementa chemiae*, 1732. I, p. 64: « Alimenta plantarum radicibus externis, animalium internis hauriuntur. » (Menzer).

si sviluppano e riproducono esseri simili, affermavano certamente qualche cosa di indimostrabile ma in cui non vi è nulla di assurdo, soprattutto nel giudizio di chi voleva prendere in considerazione la vita particolare delle parti separate di alcuni animali, l'irritabilità, proprietà così provata, ma nel tempo stesso così inesplicabile, delle fibre del corpo animale e di qualche pianta ed infine la stretta parentela dei polipi e di altri zoofiti con le piante. Del resto l'appello a principii immateriali è un rifugio della filosofia pigra, e perciò questo genere di spiegazioni è da evitarsi il più possibile, affinchè si possano conoscere in tutta la loro estensione quelle cause dei fenomeni che riposano sulle leggi del movimento della semplice materia e che sole possono dare una esplicazione razionale. Tuttavia io sono convinto che Stahl, (1) il quale volentieri spiega i mutamenti animali per via organica, sia spesso più vicino alla verità che non Hoffmann (2), Boerhave e molti altri, i quali, trascurando le forze immateriali, si attaccano alle spiegazioni meccaniche e seguono in questo un metodo più filosofico, che talora erra, ma che il più delle volte riesce ed è anche il solo che abbia utile applicazione nella scienza mentre per altro lato dell'influenza di esseri incorporei si può tutt'al più sapere che essa esiste, mai come avvenga e fin dove si estenda la sua azione.

Il mondo immateriale comprenderebbe così dunque in sè anzitutto tutte le intelligenze create, alcune delle quali sono unite con la materia in una persona, altre no; inoltre i soggetti senzienti in tutte le specie animali ed infine tutti i principii vitali, che possano ancora trovarsi nella natura, quantunque ciò non si riveli attraverso alcun segno di movimento volontario. Tutte queste nature immateriali — io dico — sia che esercitino la loro influenza nel mondo corporeo o no, tutti gli esseri ragionevoli, il cui stato contingente è animale, sia che ciò avvenga qua in terra o in altri corpi celesti, sia che animino ora o in avvenire la rozza stoffa della materia, o che l'abbiano già animata, sarebbero, secondo questi concetti, in una relazione conforme alla loro natura, la quale re-

---

(1) Giorgio Ernesto Stahl (1660-1734) fino al 1694 professore di medicina ad Halle, fino al 1716 medico del re di Prussia, chimico eminente, trasportò nella medicina la teoria dell'animismo. (Vorländer).

(2) Fed. Hoffmann (1660-1742) dal 1693 al 1709 e dal 1712 al 1742 professore di medicina ad Halle, dal 1709 al 1712 medico reale a Berlino. Da lui ebbero origine le note « Gocce di Hoffmann » (Vorländer).

lazione non riposa sulle condizioni che limitano il rapporto dei corpi e dove sparisce quella distanza dei luoghi o delle età, che costituisce nel mondo visibile il grande abisso dove ogni relazione scompare. L'anima umana dovrebbe dunque esser considerata come già collegata nella vita presente con due mondi contemporaneamente; di questi due mondi, in quanto è collegata in unità personale con un corpo, sente chiaramente soltanto quello materiale; e invece, come membro del mondo spirituale, riceve e partecipa la sola influenza delle nature immateriali, cosicchè, appena cessato il primo legame, rimarrebbe e si rivelerebbe con chiara intuizione alla coscienza soltanto l'unione in cui essa continuamente è con le nature spirituali. (*)

Qui mi riuscirà sempre più difficile seguire il cauto linguaggio della ragione. Perchè non dovrebbe essermi permesso di parlare col tono accademico, che è reciso e dispensa tanto l'autore quanto il lettore dalla riflessione, che presto o tardi deve condurre entrambi ad una molesta incertezza? È dunque come dimostrato, o si potrebbe facilmente dimostrare, se si volesse andar per le lunghe, o, meglio ancora, sarà dimostrato in avvenire, non so dove nè quando, che l'anima umana già in questa vita, è collegata in unione indissolubile con tutte le nature immateriali del mondo spirituale, che essa agisce su queste e ne riceve delle impressioni, delle quali però non è consapevole, come uomo, finchè tutto va bene. D'altra parte è anche verosimile che le nature spirituali non possano avere immediatamente coscienza di alcuna impressione sensibile del mondo corporeo, perchè esse non sono collegate con alcuna parte della materia in una persona in modo da essere consapevoli, per mezzo di

---

(*) Quando si parla del cielo come dimora dei beati, l'opinione comune lo pone volentieri sopra di noi, in alto, nell'immenso spazio cosmico. Ma non si riflette che la nostra terra, vista da queste regioni, appare pure come una delle stelle del cielo e che gli abitanti di altri mondi potrebbero anch'essi a buon diritto indicare verso di noi e dire: Ecco la dimora delle gioie eterne ed il soggiorno celeste preparato per riceverci un giorno. Una meravigliosa illusione fa sì che l'alto volo della speranza sia sempre legato col concetto del salire, senza riflettere che per quanto si salga in alto, si deve pur di nuovo ricadere per metter piede forse in un altro mondo. Ma secondo i concetti esposti il cielo sarebbe propriamente il mondo degli spiriti, o, se si vuole, la parte beata di essi e non si dovrebbe cercarlo nè al di sopra nè al di sotto di sè, perchè un tutto immateriale siffatto non può esser rappresentato secondo la distanza o vicinanza rispetto a cose corporee, ma nei legami spirituali delle sue parti fra loro; almeno i suoi membri hanno coscienza di se stessi soltanto secondo tali rapporti.

essa, del loro posto nel mondo materiale e, per mezzo di organi artificiosi, del rapporto degli esseri estesi con esse medesime e fra di loro; ma è pur verosimile che esse possano ben agire sulle anime degli uomini come esseri della stessa natura e anche stare sempre con essi realmente in una relazione reciproca, in modo che, nella trasmissione delle rappresentazioni, quelle che l'anima contiene in sè in quanto essere dipendente dal mondo corporeo, non possono passare in altri esseri spirituali, nè i concetti di questi ultimi, come rappresentazioni intuitive di cose immateriali, possono passare nella chiara coscienza dell'uomo, almeno non nella loro qualità propria, perchè i materiali delle due classi di idee sono di natura diversa.

Sarebbe bello se una costituzione sistematica del mondo spirituale, quale noi la concepiamo, non fosse semplicemente desunta dal concetto di natura spirituale in genere, che è troppo ipotetico, ma potesse esser dedotta o almeno verosimilmente presunta da una osservazione reale e ammessa generalmente. Io conto perciò sulla benevolenza del lettore per abbozzare qui un tentativo di questo genere, che a dir il vero è un po' fuori del mio cammino ed anche abbastanza lontano dalla evidenza, ma tuttavia mi sembra dare adito ad ipotesi non sgradite.

[Questa comunione degli spiriti traluce dalla comunione spirituale degli uomini. Fra le tendenze dello spirito ve ne sono di quelle che hanno il loro punto finale non nell'individuo, ma in qualche cosa di superiore, di collettivo. Kant si ferma soprattutto sul fatto della volontà morale, nella quale le tendenze morali lottano contro le egoistiche come se fossero dirette da una volontà umana universale. Se, come i naturalisti dal fatto della gravitazione inducono una forza di attrazione, risaliamo alla causa, dobbiamo assumere una specie di attrazione spirituale, di dipendenza della volontà individuale dalla volontà universale che è la legge collegante il mondo intelligibile in unità. Qui Kant si arresta a mostrare come questo concetto ci permetta di risolvere la contraddizione che sussiste fra le condizioni fisiche dell'uomo e le morali. Allora si può pensare che nessuna azione morale cada invano: vi sarebbe già attualmente, al di là dell'ordine naturale, un ordine spirituale, nel quale gli spiriti sarebbero fin d'ora disposti nell'ordine richiesto dalla loro natura. Il cosidetto ordine provvidenziale sarebbe l'ordine naturale degli spiriti, che, imperfettamente esplicato qui nella vita morale, avrebbe dopo la morte la sua piena e perfetta manifestazione.]

Tra le forze che muovono il cuore umano, alcune delle più potenti sembrano giacere fuori di esso; non si riferiscono come semplici mezzi alla utilità personale o ai bisogni privati come ad uno scopo, che giace nell'interno dell'uomo stesso, ma fanno sì che le tendenze dei nostri movimenti trasportano il foco della loro unione fuori di noi

in altri esseri ragionevoli; donde risulta una lotta di due forze, cioè dell'egoismo, che riferisce tutto a sè, e dell'utilità comune, per cui l'animo è spinto o attirato verso altri. Io non mi fermo all'impulso in virtù del quale noi pendiamo così fortemente e generalmente dal giudizio degli altri e stimiamo così necessario al compimento dell'opinione nostra l'approvazione o l'applauso degli estranei, dal che, sebbene nasca talvolta un malinteso punto d'onore, proviene anche nell'indole più sincera e disinteressata una segreta tendenza a paragonare con l'opinione degli altri ciò che noi per noi stessi riconosciamo come buono o vero e a mettere d'accordo i due pareri, e del pari una tendenza a trattenere ogni anima umana sulla via della conoscenza, quando sembra tenere un cammino diverso da quello che abbiamo battuto noi; tutte cose le quali rivelano forse un senso di dipendenza della nostra opinione particolare dalla intelligenza umana generale e diventano un mezzo di procurare alla totalità degli esseri pensanti una specie di unità razionale.

Ma io sorvolo su questa trattazione, che pure non è di poco momento, e mi fermo per ora ad un'altra, che è più chiara e più importante per quanto riguarda il nostro proposito. Quando noi riferiamo le cose esteriori al nostro interesse, non possiamo far ciò senza sentirci nel tempo stesso legati e limitati da un certo sentimento che ci fa notare come agisca in noi quasi una volontà straniera e come il nostro volere sia necessariamente condizionato da un consenso esterno. Una forza secreta ci obbliga a dirigere il nostro fine simultaneamente verso il bene altrui o secondo un arbitrio estraneo, quantunque spesso ciò avvenga malvolentieri e contrasti fortemente l'inclinazione egoistica; il punto d'incontro delle direzioni dei nostri impulsi non è dunque solo in noi; vi sono delle forze che ci muovono anche nel volere di altri fuori di noi. Di qui scaturiscono i moventi morali, che spesso ci trascinano contro l'interesse egoistico, la forte legge della giustizia e quella più debole della benevolenza, ciascuna delle quali ci impone più di un sacrificio e, sebbene di quando in quando siano entrambe dominate dall'egoismo, non mancano mai di esplicare la loro azione nella natura umana. Per questo vediamo che nei moventi più intimi noi dipendiamo dalla regola della volontà universale e ne risulta nel mondo di tutte le nature pensanti un'unità morale ed una costituzione sistematica secondo leggi puramente spirituali. Se si vuol chiamare sentimento morale questa coazione sentita in noi ad accordare la nostra volontà con la volontà univer-

sale, allora se ne parla soltanto come di un fenomeno di ciò che accade realmente in noi, senza decidere sulle sue cause. Così Newton chiamò gravitazione la legge certa della tendenza di tutta la materia ad avvicinarsi, perchè non voleva intricare le sue dimostrazioni matematiche nelle fastidiose discussioni filosofiche che potevano sorgere circa la causa della stessa. E tuttavia egli non esitò a considerare questa gravitazione come un vero effetto di una attività reciproca universale della materia e le diede perciò anche il nome di attrazione. Non dovrebbe esser possibile rappresentarsi la manifestazione degli impulsi morali nelle nature pensanti, quali si manifestano nei rapporti reciproci, in certo modo come l'effetto di una forza veramente attiva, per cui le nature spirituali agiscono le une sulle altre, di modo che il sentimento morale sarebbe il senso di questa dipendenza della volontà individuale dalla volontà universale ed una conseguenza della naturale ed universale azione reciproca per cui il mondo immateriale conquista la sua unità morale e si erige, secondo le leggi di questo concatenamento suo proprio, in un sistema di perfezione spirituale? Se si accorda a questi pensieri tanta verosimiglianza quanta occorre perchè valga la pena di misurarli alle loro conseguenze, si sarà forse insensibilmente trascinati dal loro fascino ad una certa parzialità verso di essi. Poichè in questo caso sembra dissiparsi la maggior parte delle irregolarità, che così stranamente si manifestano quaggiù nell'opinione dei rapporti morali e fisici degli uomini. Tutta la moralità delle azioni non può mai avere il suo pieno effetto, secondo l'ordine naturale, nella vita corporea dell'uomo, ma sì invece nel mondo spirituale secondo leggi pneumatiche. I veri disegni, i moventi segreti di molti sforzi condannati per impotenza alla sterilità, la vittoria su se stessi o anche talvolta la perfidia nascosta sotto azioni apparentemente buone, vanno il più delle volte perduti come effetti fisici nello stato corporeo; ma dovrebbero esser considerati come principii fecondi nel mondo immateriale e, come tali, esercitare, o anche ricevere reciprocamente, secondo leggi pneumatiche, in virtù del collegamento fra volontà individuale e volontà universale, e cioè dell'unità e totalità del mondo spirituale, un'azione conforme alla natura morale della volontà libera. Poichè, siccome il lato morale del fatto riguarda lo stato interiore dello spirito, esso può anche naturalmente tirarsi dietro l'azione adeguata alla moralità completa soltanto nell'immediata comunione degli spiriti. Questo avrebbe per conseguenza che già in questa vita l'anima umana, in confor-

mità al suo stato morale, dovrebbe assumere il suo posto fra le sostanze spirituali dell'universo, come, secondo le leggi del movimento, le materie dello spazio cosmico si dispongono fra loro in un certo ordine, che è conforme alle loro forze fisiche. (*) Quando infine per la morte si annulla l'unione dell'anima col mondo corporeo, la vita nell'altro mondo non sarebbe che una conseguenza naturale di quella unione, in cui si era già trovata in questa vita, e tutte le conseguenze della moralità esercitata quaggiù si ritroverebbero di nuovo là nelle azioni che un essere stretto in indissolubile unione con tutto il mondo spirituale vi ha già esercitato antecedentemente secondo leggi pneumatiche. Il presente e l'avvenire sarebbero dunque ugualmente di un sol pezzo e costituirebbero un tutto continuo, anche secondo l'ordine della natura. Quest'ultima circostanza ha uno speciale valore. Poichè in una ipotesi condotta secondo i puri principii della ragione si va incontro ad una gran difficoltà, se, per togliere l'inconveniente che nasce dall'imperfetta armonia fra la moralità e le sue conseguenze in questo mondo, si deve ricorrere ad una volontà divina straordinaria: per quanto verosimile infatti possa anche essere la nostra opinione su di essa, secondo i nostri concetti della saggezza divina, rimane sempre un forte dubbio e cioè che i deboli concetti del nostro intelletto siano stati forse molto a torto trasferiti all'Essere supremo, poichè l'uomo è costretto a giudicare la volontà divina soltanto dalla armonia che egli realmente percepisce nel mondo o che può congetturare conformemente all'ordine naturale, secondo le leggi della analogia; ma non è autorizzato ad escogitare nuovi ed arbitrari ordinamenti nel mondo presente o futuro secondo i disegni della propria saggezza, che egli pone come norma anche alla volontà divina.

[I fatti delle rivelazioni ecc., sarebbero influenze della coscienza spirituale sulla coscienza terrena. Certo le due coscienze restano abitualmente distinte per l'eterogeneità del loro contenuto. Ciò però non esclude ogni contatto: è possibile che vi siano delle visioni spirituali che suscitano, per una specie di associazione, delle immagini sensibili affini o meglio analogiche. Questo può avvenire solo in

---

(*) Si potrebbe far consistere l'azione reciproca, che per il principio della moralità si stabilisce fra l'uomo e il mondo spirituale secondo le leggi delle influenze pneumatiche, in ciò: che ne risulta naturalmente una comunione più stretta di un'anima buona o cattiva con spiriti buoni o cattivi e che l'anima si unisce perciò a quella parte della repubblica spirituale che è conforme alla sua natura morale, partecipando a tutte le conseguenze che ne possono risultare secondo l'ordine della natura.

persone dotate di una costituzione particolare le quali possono in certi istanti avere rappresentazioni che sono soltanto ripercussioni analogiche di influenze spirituali. Ciò toglie quasi ogni valore a queste rivelazioni, perchè in esse l'elemento immaginario ricopre l'influenza spirituale; d'altronde esse non sono possibili che in un organismo squilibrato.]

Riportiamo ora la nostra trattazione sulla via primitiva, avvicinandoci così allo scopo che ci eravamo prefisso. Se quanto al mondo spirituale ed alla parte che vi ha la nostra anima le cose stanno come ho esposto brevemente or ora, niente sembra più strano di ciò, che un commercio con gli spiriti non sia cosa del tutto generale e abituale, e lo straordinario consiste piuttosto nella rarità del fenomeno che nella sua possibilità. Questa difficoltà può tuttavia rimuoversi abbastanza facilmente ed in parte è già stata risolta. Poichè la rappresentazione che l'anima dell'uomo ha di sè come spirito, mediante un'intuizione immateriale, quando essa si considera in rapporto con esseri di natura affine, differisce completamente da quella per cui la sua coscienza rappresenta se stessa come uomo, mediante un'immagine che ha la sua origine nella impressione degli organi corporei e che non viene rappresentata in rapporto con altre cose se non materiali. È certamente lo stesso soggetto, che appartiene come membro tanto al mondo visibile quanto all'invisibile, ma non la stessa persona, perchè le rappresentazioni dell'uno di questi mondi, causa la loro natura diversa, non possono accompagnare le rappresentazioni dell'altro e perciò quello che io penso di me come spirito non mi viene alla memoria come uomo, e viceversa il mio stato di uomo non entra per niente nella rappresentazione di me stesso come spirito. Del resto le rappresentazioni del mondo spirituale per quanto chiare e intuitive siano (*), non lo sono abbastanza perchè io ne abbia coscienza come

---

(*) Si può spiegare ciò mediante una specie di duplice personalità, che conviene all'anima anche riguardo a questa vita. Certi filosofi (1) credono, senza temere la minima opposizione, di potersi richiamare allo stato di sonno profondo quando vogliono dimostrare la realtà delle rappresentazioui oscure, sebbene non si possa affermare a questo proposito niente altro se non che nella veglia noi non ricordiamo alcuna di quelle che possiamo anche aver avuto nel sonno profondo, e da ciò segua soltanto che esse nella veglia non sono chiaramente rappresentate, ma non che fossero oscure anche mentre dormivamo. Io ritengo piuttosto che esse siano più chiare e più estese che le più chiare stesse della veglia, ciò che del resto è da aspettarsi, nella quiete completa dei sensi esteriori, da un essere così attivo come l'anima; solamente siccome il corpo dell'uomo non

(1) p. es. Darjes, *Psychologia empirica* § 26 (Vorländer).

uomo; allo stesso modo che anche la rappresentazione di se stesso (cioè dell'anima) come spirito viene ben acquistata mediante ragionamenti, ma per nessun uomo è una nozione intuitiva ed empirica.

Questa diversità fra le rappresentazioni spirituali e quelle che appartengono alla vita corporea dell'uomo non deve esser considerata come un ostacolo così grande da togliere ogni possibilità di avere coscienza anche in questa vita degli influssi del mondo spirituale. Essi possono infatti benissimo trapassare nella coscienza dell'uomo non immediatamente, ma in modo da potere, secondo la legge dell'associazione, eccitare quelle immagini che sono con essi affini e risvegliare rappresentazioni analogiche dei nostri sensi, che non sono il concetto spirituale stesso, ma ne sono il simbolo. Poichè è poi sempre la stessa sostanza che appartiene come membro a questo e all'altro mondo e le due specie di rappresentazioni appartengono allo stesso soggetto e sono fra loro collegate. Noi ne possiamo far comprendere in qualche modo la possibilità se consideriamo che i nostri concetti razionali più elevati, che si avvicinano abbastanza agli spirituali, assumono abitualmente una specie di veste corporea per acquistare chiarezza. Così le proprietà morali della divinità sono figurate per mezzo delle rappresentazioni della collera, della gelosia, della misericordia, della vendetta ecc.; così i poeti personificano le virtù, i vizii o altre proprietà della natura, ma sempre in modo che trasparisca la vera idea dell'intelletto; così il geometra rappresenta il tempo con una linea, sebbene lo spazio e il tempo presentino accordo solo nei rapporti e si corrispondano secondo l'analogia, mai secondo la qualità; così la rappresentazione dell'eternità divina stessa assume presso i filosofi l'apparenza di un tempo infinito, per quanto ci si guardi dal confondere le due cose; ed uno dei grandi motivi per cui i matematici

---

è allora sentito simultaneamente, manca al risvegliarsi l'idea concomitante di esso, la quale, appartenendo allo stato precedente del pensiero, come alla stessa persona, potrebbe venir in aiuto alla coscienza. Gli atti di alcuni sonnambuli, che talvolta mostrano più accorgimento in questo stato che altrimenti, sebbene non ne ricordino niente al risveglio, confermano la possibilità di ciò che io suppongo intorno al sonno profondo. Invece i sogni, cioè le rappresentazioni del dormiente di cui ci si ricorda nella veglia, non rientrano in questo caso. Allora infatti l'uomo non dorme completamente; egli sente in certo grado chiaramente e mescola i suoi atti spirituali con le impressioni dei sensi esterni. Perciò egli li ricorda poi in parte, ma non vi trova che rozze ed assurde chimere, come necessariamente deve accadere, perchè in essi sono confuse le idee della fantasia e quelle della sensazione esterna.

sono generalmente portati a respingere le monadi di Leibniz, è appunto questa, che non possono fare a meno di rappresentarsele come piccole masse. Non è quindi inverosimile che delle sensazioni spirituali possano passare nella coscienza se eccitano delle fantasie che sono affini a loro. In questo modo idee comunicate per influenze spirituali si rivestono dei segni di quel linguaggio che è nell'uso dell'uomo: la presenza sentita di uno spirito si traveste nell'immagine di una figura umana, l'ordine e la bellezza del mondo immateriale si travestono nelle fantasie, che già dilettano i nostri sensi nella vita e così via.

Questa specie di fenomeni non possono tuttavia essere qualcosa di comune e di ordinario, ma si producono solo in persone i cui organi (*) sono dotati di una eccitabilità straordinaria, tale da rafforzare per un movimento armonico le immagini della fantasia secondo lo stato interno dell'anima, più che di solito non avvenga e debba avvenire in uomini sani. Queste persone eccezionali sarebbero in certi momenti affette dall'apparizione di oggetti fuori di loro che essi scambierebbero per esseri spirituali presenti ai loro sensi corporei, sebbene non vi sia qui che un'illusione dell'immaginazione; il che però non toglie che la causa di ciò sia un vero influsso spirituale, che non può esser sentito immediatamente, ma che si manifesta alla coscienza per mezzo di analoghe immagini della fantasia le quali assumono l'apparenza delle sensazioni.

I concetti tradizionali, ricevuti per educazione, ed altre immaginazioni insinuatesi diversamente nelle coscienze avrebbero una gran parte qui dove l'illusione si mescola con la verità e a fondamento sta certo una reale sensazione spirituale, che però viene tradotta nelle ombre del sensibile. Ma si dovrà anche ammettere che la proprietà di sviluppare così in una chiara intuizione le impressioni del mondo spirituale in questa vita, difficilmente potrebbe servire a qualche cosa; perchè la sensazione spirituale è per necessità di cose tanto strettamente intessuta nelle chimere dell'immaginazione che deve essere impossibile distinguere in essa il vero dalle rozze illusioni che lo ravvolgono. Inoltre siccome un siffatto stato presuppone un turbamento dell'equilibrio dei nervi, ai quali per l'azione dell'anima che sente solo spiritualmente viene impresso un

(*) Intendo per questi non gli organi della sensazione esterna, ma il cosidetto sensorium dell'anima, cioè quella parte del cervello il cui movimento suole accompagnare la maggior parte delle immagini e delle rappresentazioni dell'anima pensante, come ritengono i filosofi.

movimento non naturale, esso rivela una vera malattia. Infine non sarebbe affatto strano di trovare le visioni degli spiriti mescolate sempre ad immaginazioni chimeriche, perchè qui si fanno avanti rappresentazioni strane per la loro natura e inconciliabili con quelle dello stato corporeo dell'uomo le quali introducono nella sensazione esterna immagini male assortite e suscitano così pazze chimere e favole strane che si distendono in lunga fantasmagoria dinnanzi ai sensi illusi, sebbene possano avere per fondamento un vero influsso spirituale.

Ora non siamo più in imbarazzo per trovare ragioni plausibili che ci spieghino i racconti di spettri così ostici ai filosofi e tutte quelle altre influenze degli spiriti di cui tanto si parla. Delle anime separate e dei puri spiriti non possono certo mai essere presenti ai nostri sensi esterni, nè essere in relazione con la materia, ma possono certo agire sullo spirito dell'uomo, che con essi appartiene ad una grande repubblica, in modo che le rappresentazioni che essi suscitano in lui si rivestano, secondo la legge della sua fantasia, di immagini affini e producano l'apparenza di oggetti esteriori, ad essi conformi. Questa illusione può colpire ogni senso e, sebbene sia mescolata a fantasie assurde, non deve per questo farci concludere che non sia in parte dovuta a qualche influenza spirituale. Offenderei la perspicacia del lettore se insistessi ancora sull'applicazione di questa specie di spiegazione. Poichè le ipotesi metafisiche hanno in sè una così grande duttilità che bisognerebbe essere ben inetto per non poter adattare la presente a qualunque racconto, ancor prima di averne ricercato la veridicità, ciò che è impossibile in molti casi e in più ancora assai scortese.

Se tuttavia si calcolano i vantaggi e gli inconvenienti che possono derivare a chi non solo è organizzato per il mondo visibile, ma anche in un certo grado per l'invisibile (sin dove ciò è possibile), un dono di questo genere sembra simile a quello con cui Giunone onorò Tiresia, che essa rese prima cieco per potergli partecipare il dono della profezia. Poichè, a giudicare secondo i principii esposti sopra, la conoscenza intuitiva dell'altro mondo può essere qui ottenuta soltanto se si perde qualcosa dell'intelligenza che è necessaria per quello presente. Io non so neppure se siano del tutto liberi da questa dura condizione quegli stessi filosofi, i quali con tanta diligenza e profondità dirigono i loro telescopii metafisici verso quelle lontane regioni e sanno raccontarne meraviglie; non invidio loro, almeno, alcuna delle loro scoperte; temo

soltanto che qualcuno di sano intelletto e di pochi complimenti possa far loro intendere la stessa risposta che diede a Tycho de Brahe (*) il suo cocchiere, quando quegli pretendeva di poter di notte seguire la via più corta guidandosi sulle stelle: « Mio buon signore, potrete intendervi bene di ciò che accade in cielo, ma qui sulla terra siete un imbecille. »

CAPITOLO III.

Anticabala. Frammento di filosofia volgare per negare il commercio con gli spiriti.

[In questo capitolo l'A. propone una spiegazione fisiologica delle visioni. Evidentemente Kant era incerto se i fenomeni da spiegare fossero qualche cosa di serio o sole aberrazioni patologiche. Quindi egli non si pronunzia e dà l'una e l'altra spiegazione. È chiaro però che questa spiegazione fisiologica può anche intendersi come un completamento della spiegazione metafisica antecedente. Comincia con una pagina satirica contro i metafisici che sono dei sognatori svegli non molto dissimili dai visionarii.]

Aristotele dice in qualche punto: « Quando siamo svegli abbiamo un mondo comune, ma quando sogniamo, ciascuno ha il proprio. » (1) Mi pare che si potrebbe benissimo invertire l'ultima proposizione e dire: se di diversi uomini ciascuno ha il suo mondo proprio, è da supporre che essi sognino. Su queste basi, se noi consideriamo quei fabbricanti di castelli in aria, ciascuno dei quali costruisce a sè un mondo del proprio pensiero e lo abita tranquillamente escludendone gli altri, quelli per esempio che abitano l'ordine delle cose come lo ha fabbricato Wolf con poco materiale empirico, ma con abbondanza di concetti surrettizii, o quelli che abitano i mondi tratti dal niente da Crusius grazie al potere magico di qualche sentenza sul pensabile e l'impensabile, attenderemo con pazienza, date le contraddizioni delle loro visioni, che questi signori abbiano finito di sognare. E quando finalmente, come Dio vuole, essi saranno completamente svegli, quando cioè apriranno gli occhi ad uno sguardo che non escluda l'accordo con altri intelletti umani, allora nessuno di loro vedrà cosa che non possa ugualmente apparire manifesta e certa a chiunque altro, grazie alla luce

(*) Tycho de Brahe (1546-1601) celebre astronomo danese. (N. d. T.)
(1) Kant qui erra; è un frammento di Eraclito citato da Plutarco (Diels fr. 89) (N. d. T.)

delle loro prove, e i filosofi abiteranno al tempo stesso un mondo comune, come quello che già da lungo tempo occupano i matematici; avvenimento importante, che non può più farsi attendere a lungo, se si deve credere ai segni e presagi certi, che da qualche tempo si mostrano sull'orizzonte della scienza.

Coi sognatori della ragione hanno certo affinità i sognatori della sensazione; fra questi vengono di solito annoverati quelli che qualche volta hanno a che fare con gli spiriti, precisamente per la stessa ragione dei primi, perchè cioè essi vedono qualcosa che nessun altro uomo sano vede ed hanno un commercio proprio con esseri, che non si rivelano a nessun altro, per quanto buoni possano essere i suoi sensi. La denominazione di sogni, se si suppone che i fenomeni ricordati si riducano a pure chimere, è adatta, in quanto le illusioni così degli uni come degli altri sono ugualmente immagini subbiettive che tuttavia ingannano i sensi dandosi per veri oggetti; ma se si credesse che le due specie di illusioni siano del resto abbastanza simili nel loro modo di formarsi da trovare che l'origine dell'una basta anche a spiegare l'altra, ci si ingannerebbe molto. Chi, nella veglia, si sprofonda tanto nelle fantasticherie e nelle chimere, create dalla sua immaginazione sempre feconda, da prestar poca attenzione alla sensazione, che in quel momento massimamente lo affettano, sarà a ragione chiamato sognatore sveglio. Basterebbe infatti che le affezioni dei sensi perdessero ancor più della loro forza ed egli dormirebbe e le chimere di prima diventerebbero veri sogni. La causa per cui esse non lo sono già nella veglia è che nel momento in cui egli se le rappresenta come interne, si rappresenta come esterni altri oggetti di cui ha sensazione, e per conseguenza attribuisce le prime alla propria attività e gli altri a ciò che riceve e soffre dall'esterno. Poichè tutto dipende qui dal rapporto in cui gli oggetti vengono pensati con lui come uomo e quindi anche col suo corpo. Perciò le dette immagini possono occuparlo assai nella veglia, ma non ingannarlo, per quanto chiare siano. Sebbene infatti egli abbia allora nel cervello anche una rappresentazione di sè e del suo corpo con cui mette in relazione le sue immagini fantastiche, la sensazione vera del suo corpo proveniente dai sensi esterni forma tuttavia un contrasto con quelle chimere, in modo da fargli apparire quelle come emanate da lui e questa invece come realmente sentita. Ma se in questo momento egli si assopisce, svanisce la rappresentazione sentita del suo corpo e rimane soltanto

quella immaginata; allora le altre chimere, che vengono pensate in un rapporto di esteriorità con essa, debbono naturalmente ingannare il sognante finchè dorme, perchè non c'è alcuna sensazione che possa servire, mediante il confronto, a distinguere l'originale dal fantasma, cioè l'esteriore dall'interiore.

[Chiusa questa digressione satirica, nella quale i metafisici (sognatori della ragione) sono assimilati a dei sognatori ad occhi aperti, Kant viene alla vera questione: come accade che i visionari vedono fuori di sè gli oggetti delle loro visioni? Ad essa Kant risponde con un'ipotesi fisiologica: i visionari sono degli anomali nei quali il punto d'incrocio delle linee di direzione degli stimoli che determina la localizzazione e che dovrebbe, nel caso delle creazioni dell'immaginazione, cadere entro al cervello stesso, cade invece fuori dello stesso come nel caso delle percezioni sensibili. Così delle pure rappresentazioni dell'immaginazione sono per così dire proiettate all'esterno: le idee tradizionali degli spiriti vengono poi chiamate in aiuto per spiegare le anomalie della percezione. *Da questo punto di vista*, che è quello della scienza, i pretesi adepti del regno degli spiriti non sono che dei candidati al manicomio, dei malati da purgare.]

I visionari si distinguono dai sognatori ad occhi aperti non solo per il grado ma anche per la qualità. Infatti essi riferiscono nella veglia, e spesso malgrado la più grande vivacità di altre sensazioni, certi oggetti al posto esteriore di altre cose che realmente percepiscono intorno a sè e la questione si riduce qui a sapere come mai essi pongano l'illusione della loro immaginazione fuori di sè e invero in rapporto col loro corpo, che pure essi percepiscono coi sensi esterni. Non può esserne causa la grande chiarezza della loro chimera, poichè si tratta qui del luogo in cui essa è posta come oggetto, e perciò resta a spiegarsi come mai l'anima ponga una tale immagine, che pure essa doveva rappresentarsi come contenuta in sè, in un rapporto completamente diverso, cioè esteriormente in un luogo e fra gli oggetti che si offrono alla sua sensazione reale. Neppure mi appagherebbe il riferimento ad altri casi, che hanno qualche rassomiglianza con questa illusione, e che si riscontrano per es. nello stato febbrile; poichè, la questione non è qui di sapere se chi è soggetto a quest'illusione sia sano o malato e in quali casi essa si abbia, ma di sapere come essa sia possibile.

Ora, noi troviamo nell'uso dei sensi esteriori che, oltre alla chiarezza con cui gli oggetti vengono rappresentati, si comprende nella sensazione anche il loro luogo, forse non sempre con uguale esattezza, ma pure come una condizione necessaria della sensazione, senza della quale sarebbe impossibile rappresentarci le cose come fuori di noi. A que-

sto riguardo è molto verosimile che la nostra anima nella sua rappresentazione trasporti l'oggetto sentito là dove s'incontrano le diverse linee dell'impressione prodotta dall'oggetto, quando esse vengano prolungate. Perciò si vede un punto luminoso in quel luogo dove si tagliano le linee tirate dall'occhio nella direzione della incidenza dei raggi luminosi. Questo punto che si chiama punto visuale è senza dubbio in realtà il punto di dispersione, ma nella rappresentazione è il punto di convergenza delle linee di direzione, secondo le quali è impressa la sensazione (*focus imaginarius*). Così si determina anche con un solo occhio il luogo di un oggetto sensibile, come per esempio, quando lo spettro di un corpo è visto nell'aria mediante uno specchio concavo esattamente là dove i raggi che escono da un punto dell'oggetto si incontrano prima di cadere nell'occhio. (*)

Forse anche per le impressioni del suono, i cui urti avvengono pure in linea retta, si può affermare che la sensazione di essi è accompagnata in pari tempo dalla rappresentazione di un *focus imaginarius*, che viene posto là dove le linee rette del sistema nervoso messo in vibrazione nel cervello, prolungato all'esterno, s'incontrano. Infatti si avverte in qualche modo il luogo e la lontananza di un oggetto sonoro, anche se il suono sia debole e ci arrivi da dietro, quantunque le linee rette che di là possono esser tirate non colpiscano quasi l'apertura dell'orecchio, ma cadano su altre parti del capo; cosicchè si deve credere che le linee rette della vibrazione sono nella rappresentazione dell'anima condotte esteriormente e che il corpo sonoro è come trasportato nel punto del loro incontro. Si può dire la stessa cosa, a mio parere, degli altri tre sensi, i quali si distinguono dalla vista e dall'udito in ciò, che l'oggetto della sensazione sta in rapporto immediato con gli organi e perciò le linee della direzione dell'eccitamento sensibile hanno il loro punto di incrocio in questi stessi organi.

(*) Così è rappresentato generalmente nell'ottica il giudizio che noi portiamo del luogo apparente di oggetti vicini ed esso si accorda molto bene anche con l'esperienza. Tuttavia quei medesimi raggi luminosi che partono da un punto, non cadono divergendo sul nervo ottico, ma, grazie alla rifrazione loro negli umori dell'occhio, vi si riuniscono in un sol punto. Se dunque la sensazione ha luogo semplicemente in questo nervo, il *focus imaginarius* non dovrebbe essere posto fuori del corpo, ma in fondo all'occhio, il che porta una difficoltà che ora non posso risolvere e che pare inconciliabile con le affermazioni precedenti e con l'esperienza.

Per applicare questo alle immagini della fantasia, mi si permetta di prendere per fondamento ciò che ammetteva Cartesio e ammise la maggior parte dei filosofi dopo di lui ; e cioè che tutte le rappresentazioni della attività immaginativa sono accompagnate da certi movimenti nel tessuto o nello spirito nervoso del cervello, che son chiamati *ideae materiales*, e cioè forse da una scossa od oscillazione dell'elemento sottile che i nervi secernono: oscillazione simile a quel movimento che potrebbe produrre l'impressione sensibile, di cui è la copia. Ora io chiedo mi si conceda solo questo: che la differenza principale fra il movimento dei nervi nella fantasia e quello che si ha nella sensazione consiste in ciò, che le linee di direzione del movimento si incontrano nel primo caso dentro al cervello, nel secondo invece fuori; perciò, siccome il *focus imaginarius*, in cui viene rappresentato l'oggetto nelle sensazioni chiare della veglia è posto fuori di me e quello delle fantasie, che talora ho, è posto in me, io, finchè sono sveglio, non posso mancare di distinguere le immaginazioni come mie proprie chimere dall'impressione dei sensi.

Se si concede questo, credo di poter addurre qualcosa di intelligibile come causa di questo genere di turbamento dell'anima, che si chiama vaneggiamento e in un grado più alto follia. — La caratteristica di questa malattia consiste in ciò, che l'allucinato trasporta fuori di sè dei semplici oggetti della sua immaginazione e li considera come cose realmente presenti davanti a sè. Ora io ho detto che secondo l'ordine abituale le linee di propagazione dei movimenti che nel cervello accompagnano le fantasie come mezzi materiali ausiliarii, devono incontrarsi dentro di esso, e che per conseguenza il punto in cui esso ha coscienza della sua immagine, viene nel tempo della veglia pensato come interno. Se io dunque suppongo che per causa di qualche accidente o malattia certi organi del cervello siano talmente alterati e fuori del loro equilibrio normale che il movimento dei nervi che oscillano armonicamente con certe fantasie avvenga secondo certe linee di direzione, che, prolungate, si incontrerebbero fuori del cervello, allora il *focus imaginarius* è posto fuori del soggetto pensante (*) e l'immagine

(*) Si potrebbe citare come una lontana somiglianza col caso esposto la proprietà che hanno gli ubbriachi di veder doppio con entrambi gli occhi, per la ragione che la dilatazione dei vasi sanguigni impedisce agli assi visivi di dirigersi in modo che le loro linee, prolungate, si taglino nel punto in cui è l'og-

che è opera della pura immaginazione, viene rappresentata come un oggetto che sia presente ai sensi esterni. Il perturbamento dovuto alla pretesa apparizione di una cosa che secondo l'ordine naturale non dovrebbe esser presente, non tarderà a ravvivare l'attenzione, anche se da principio tale fantasma è debole, e l'apparente sensazione acquisterà una così grande vivezza che l'allucinato non dubiterà della sua veracità. Questo inganno può colpire qualunque dei sensi esterni, poichè per ciascuno possediamo nella immaginazione la copia delle immagini e il disordine del sistema nervoso può far sì che il *focus imaginarius* si sposti là donde dovrebbe provenire la impressione sensibile di un oggetto corporeo realmente presente. Non c'è da stupirsi allora se il fantastico crede di vedere o udire assai chiaramente molte cose che nessuno all'infuori di lui percepisce e inoltre se queste chimere gli appaiono e poi subito spariscono o se, per il fatto che illudono un sol senso, p. es. la vista, non possono esser percepite per mezzo di nessun altro, p. es. per mezzo del tatto, e perciò sembrano penetrabili. I racconti comuni sugli spiriti si riducono così bene a queste definizioni che giustificano straordinariamente la supposizione che tale possa essere la loro origine. E così pure il concetto corrente di essere spirituale, che più sopra abbiamo derivato dalla comune maniera di parlare, è assai conforme a questa illusione e non rinnega la sua origine, perchè la proprietà di una presenza penetrabile nello spazio deve costituire la caratteristica essenziale di questo concetto.

È anche molto verosimile che i concetti tradizionali forniscano ad un cervello malato i materiali per creazioni illusorie di spiriti e che un cervello sgombro da tutti questi pregiudizi, anche se soggetto ad un turbamento simile, non creerebbe così facilmente immagini di questo genere. Inoltre da ciò si vede ancora che, siccome la malattia del fanta-

---

getto. Parimenti la distensione dei vasi cerebrali, che forse è soltanto passeggera e, finchè dura, interessa solo alcuni nervi, può far sì che certe immagini della fantasia ci appaiano come esterne anche nella veglia. Un'esperienza molto comune può essere paragonata con questa illusione. Se, dopo un buon sonno si osservano, con una lentezza che confina coll'assopimento e quasi con occhi interrotti, i varii fili delle cortine o delle coperte o anche le piccole macchie della parete vicina, se ne creano facilmente delle figure umane e simili. L'illusione cessa appena si vuole e si intensifica l'attenzione. Qui lo spostamento del *focus imaginarius* delle fantasie è in qualche modo sottoposto all'arbitrio, mentre nell'alienazione non può essere impedito da alcun arbitrio.

stico non riguarda propriamente l'intelletto, ma l'illusione dei sensi, il disgraziato non può eliminare il suo inganno per mezzo di ragionamenti, perchè la percezione vera o apparente dei sensi stessi precede ogni giudizio dell'intelletto e possiede un'immediata evidenza, che oltrepassa di gran lunga ogni persuasione.

La conseguenza di tali riflessioni ha questo inconveniente, di rendere perfettamente superflue le profonde ipotesi del capitolo precedente e di far sì che il lettore, per quanto ben disposto ad approvare le soluzioni idealistiche di esso, preferirà tuttavia il concetto che permette una soluzione più comoda e più spiccia e può sperare in una più generale approvazione. Poichè, senza contare che sembra più conforme ad una maniera di pensare ragionevole il ricavare i principii della spiegazione dal materiale che ci offre l'esperienza, anzichè perdersi nei concetti vertiginosi di una ragione metà poetica metà ragionatrice, si offre anche da questo lato una tal quale occasione di scherno, che, fondata o no, è un motivo più potente di qualunque altro per trattenere da vane ricerche. Poichè il voler fare delle discussioni di carattere serio sulle chimere dei fantastici, dà già una cattiva idea e rende sospetta la filosofia che si fa trovare in così cattiva compagnia. Certo più sopra io non mi sono preoccupato di combattere l'anormalità di tali fenomeni, anzi, se pure non l'ho posta come la causa di un immaginario commercio con gli spiriti, l'ho tuttavia collegata con esso come una naturale conseguenza dello stesso; ma quale follia non potrebbe venir messa in armonia con una filosofia fondata sul vuoto? Perciò io non disapprovo il lettore se, invece di considerare i visionari come semi-cittadini dell'altro mondo, li ritiene senz'altro e per davvero candidati del manicomio e si dispensa così da ogni ulteriore ricerca. Ma ora, se si mette la cosa in questi termini, anche la maniera di trattare questi adepti del regno degli spiriti deve essere molto diversa da quella che risulta dai concetti suesposti, e come un tempo si trovava necessario arderne qualcuno, ora basterà purgarli soltanto. E in questo stato di cose, non sarebbe nemmeno stato necessario prenderla tanto da lontano e cercare dei misteri nel cervello febbricitante di sognatori allucinati con l'aiuto della metafisica. Il sagacissimo Hudibras (1) avrebbe potuto sciogliercі l'enigma,

---

(1) Poema satirico realista inglese di Samuel Butler (1612-1680) contro i fanatici del suo tempo. (N. d. T.)

poichè, secondo il suo modo di vedere: « Quando un vento ipocondriaco rumoreggia negli intestini, tutto sta nella direzione che prende; se va in basso ne viene un vento, se sale, allora è una visione o un un'ispirazione santa ».

CAPITOLO IV.

Conclusione teoretica ricavata dal complesso delle considerazioni della prima parte.

[Per quale delle due spiegazioni deciderci? Kant confessa di non poter reprimere un senso di simpatia per la esplicazione idealistica, fondata non su motivi teoretici, ma su esigenze pratiche, sulle speranze nell'avvenire. Questo è stato del resto il motivo che ha dato credito ai racconti di visioni e di spiriti: la speranza in un al di là. Ed è anche questo motivo pratico che, pur lasciando lo scettico di fronte ai racconti singoli, lo rende pensoso circa il loro complesso. Certo è però che intorno a questo punto non potremo mai sapere nulla di positivo: la ragione non può in questo campo far di meglio che determinare i suoi limiti ed adattare ai suoi mezzi le proprie pretese.]

La falsità di una bilancia, che secondo le leggi civili deve essere una misura del commercio, si scopre, facendo passare da un piatto all'altro la merce e il peso e la parzialità della bilancia intellettuale si rivela con un artificio analogo, senza del quale neppure nei giudizii filosofici si può ricavare da considerazioni comparative una conclusione concorde. Io ho purificato la mia anima da pregiudizii, ho estirpato ogni cieca predilezione che si fosse insinuata in me, per dare adito ad un qualche sapere illusorio. Ora non vi è per me niente di interessante, niente di rispettabile se non ciò che prende posto per la via della rettitudine in uno spirito calmo ed aperto a tutte le ragioni; sia che questo confermi o distrugga il mio giudizio anteriore, sia che mi conduca ad una decisione o mi lasci nel dubbio. Dovunque io trovi qualcosa che mi istruisca, lo prendo. Il giudizio di chiunque confuti le mie ragioni è il mio giudizio, appena io lo abbia pesato prima di fronte al piatto dell'amor proprio e poi nello stesso di fronte ai miei presunti principii e vi abbia trovato maggior valore. In passato io considerava l'intelletto umano generale soltanto dal punto di vista del mio; ora mi metto al posto di una ragione estranea e contraria ed osservo dal punto di vista degli altri i miei giudizii con tutte le loro motivazioni più segrete. Il confronto delle due osservazioni mi dà invero delle forti parallassi, ma è anche l'unico mezzo per prevenire l'illusione ottica e mettere

i concetti in quel vero posto in cui stanno in rapporto alla potenza conoscitiva della natura umana. Si dirà che questo è un linguaggio molto serio per una questione così indifferente come quella che noi trattiamo, la quale merita di esser chiamata piuttosto un passatempo che un'occupazione seria, e non si ha torto di giudicare così. Ma sebbene non si debbano fare dei grandi apparati per una piccolezza, si può tuttavia farne in occasione d'una piccolezza e la prudenza usata nel decidere di piccole questioni, dove è superflua, può servire d'esempio in casi importanti. Io non trovo che una predilezione qualsiasi o un'inclinazione insinuatasi prima dell'esame abbia privato il mio spirito della pieghevolezza necessaria verso ogni sorta di ragioni pro o contro, eccetto una. La bilancia dell'intelletto non è del tutto imparziale e uno dei suoi bracci, quello che porta la scritta: Speranza nell'avvenire, ha un vantaggio meccanico il quale fa sì che anche ragioni lievi gettate nel piatto corrispondente mandino in alto dall'altra parte le speculazioni per sè di maggior peso. Questa è l'unica inesattezza che io non posso eliminare e che effettivamente non voglio mai eliminare. Ora io confesso che tutti i racconti di apparizioni di anime di trapassati o di influssi di spiriti e tutte le teorie sulla ipotetica natura degli spiriti e sul loro rapporto con noi, pesano sensibilmente solo sul piatto della speranza mentre su quello della speculazione sembrano risolversi in aria. Se la soluzione della questione posta non stesse in rapporto di simpatia con qualche inclinazione già in noi preesistente, quale essere ragionevole esiterebbe a decidere se vi sia più verosimiglianza nell'ammettere una specie di esseri che non hanno nulla di simile con tutto ciò che gli apprendono i sensi o nell'attribuire alcune pretese esperienze all'illusione e alla fantasticheria, cose nella maggior parte dei casi tutt'altro che insolite?

Tale sembra essere anzi la causa principale anche della credenza nei racconti di apparizioni, che trovano così largo credito; anche le prime illusioni di pretese apparizioni di defunti sono probabilmente nate dalla lusinghiera speranza che si esista ancora in qualche modo dopo la morte; onde, spesso nelle ombre notturne l'illusione ingannò i sensi e creò da forme ambigue allucinazioni conformi al pensiero dominante, dalle quali poi i filosofi presero occasione ad escogitare l'idea razionale di spirito e ad introdurlo nei loro sistemi. Ed anche la mia pretesa teoria della comunione degli spiriti segue, è facile vederlo, la stessa direzione della tendenza volgare. Poichè le proposizioni vi si concatenano molto evidentemente

solo per dare un'idea del come lo spirito dell'uomo esca da questo mondo, (*) cioè dello stato dopo la morte; ma come esso ci venga, ossia della creazione e propagazione, non dico nulla; anzi non parlo neppure del come sia presente in questo mondo, cioè come una natura immateriale possa essere in un corpo ed essere attiva mediante questo; e tutto per la buona ragione che non ne so nulla; ciò che avrebbe potuto indurmi ad essere altrettanto ignorante in merito allo stato futuro, se l'attaccamento ad una opinione prediletta non avesse servito di raccomandazione alle ragioni che si offrivano, per deboli che fossero.

La stessa ignoranza fa anche sì che io non osi negare assolutamente ogni verità ai vari racconti di spiriti, ma con la riserva solita, sebbene strana, di mettere in dubbio ciascuno di essi, e di prestar loro una certa fede, presi tutti insieme. Il lettore è libero di giudicare: quanto a me, il peso delle ragioni esposte nel secondo capitolo è abbastanza grande per mantenermi pensoso ed incerto nel giudicare dei diversi racconti strani di questo genere. Tuttavia, siccome non mancano mai argomenti giustificativi quando l'animo è già preso da un preconcetto, non voglio riuscir molesto al lettore con una più ampia difesa di questo modo di pensare.

Poichè mi trovo ora alla fine della teoria degli spiriti, oso ancora dire che questa trattazione, quando sia percorsa a fondo dal lettore, esaurisce tutta la conoscenza filosofica su tali esseri e che si potrà forse in avvenire opinare variamente in proposito, mai saperne di più. Questa asserzione suonerà abbastanza presuntuosa. Poichè non vi è certamente alcun oggetto della natura noto ai sensi di cui si possa dire di averlo esaurito mediante l'osservazione o la ragione, anche se fosse una goccia d'acqua, o un grano di sabbia o qualcos'altro di più semplice; tanto inesauribile è la varietà di ciò che la natura nelle sue più piccole parti offre da risolvere ad un intelletto così limitato come quello dell'uomo. Ma è tutt'altra cosa per la nozione filosofica di essere spirituale.

(*) Il simbolo dell'anima nell'antico Egitto era una farfalla e il vocabolo greco significava la stessa cosa. Si vede facilmente che la speranza, che fa della morte una semplice trasformazione, ha prodotto tale idea e il rispettivo segno. Cionondimeno questo non impedisce di credere nella verità dei concetti che di qui scaturiscono. Il nostro sentimento intimo e il giudizio su di esso fondati del razionalmente verisimile conducono, finchè sono integri, dove condurrebbe la ragione stessa se fosse più illuminata e più diffusa.

Essa può essere esaurita, ma nel senso negativo, in quanto fissa con certezza i limiti del nostro sapere, ci persuade che i diversi fenomeni della vita nella natura e le loro leggi sono tutto ciò che ci è permesso sapere, mentre il principio di questa vita, cioè la natura spirituale, che non si conosce, ma si suppone, non potrà mai esser pensato positivamente, perchè non si possono avere dati in proposito nel complesso delle nostre sensazioni, e ci insegna ad accontentarci di negazioni per poter pensare un qualche cosa di così differente da tutto ciò che è sensibile, ma ci insegna anche che la possibilità di queste negazioni non riposa nè sull'esperienza nè su ragionamenti, bensì su di una finzione, nella quale trova rifugio la ragione spogliata di tutti i suoi mezzi. In questo senso la pneumatologia dell'uomo può esser chiamata una teoria della sua ignoranza necessaria rispetto ad una presunta specie di esseri e come tale essere facilmente adeguata al suo compito.

Ed ora lascio da parte come cosa fatta e finita tutta la materia degli spiriti, che è tanta parte della metafisica. In avvenire essa non mi occuperà più. Restringendo così il campo delle mie ricerche e liberandomi da certe indagini del tutto superflue, spero di potere rivolgere più proficuamente la mia attività intellettiva ad altri oggetti. È il più delle volte inutile voler estendere la scarsa misura delle proprie forze a tutti i progetti fantastici: la prudenza insegna, in questo come in altri casi, a commisurare l'estensione dei progetti alle forze, e, se non si può raggiungere comodamente il grande, a contentarsi del mediocre.

PARTE SECONDA O STORICA

CAPITOLO I.

Racconto la cui verità è affidata alla cortese ricerca del lettore.

Sit mihi fas audita loqui.
VERG. (Aen. VI, 266).

[Interamente storico. — Dopo di aver accennato al dubbio in cui la ragione spesso si trova di fronte ad eventi meravigliosi — incline a crederli per l'autorità di chi li racconta, a rigettarli per il loro carattere — ed al timore che trattiene molti dal confessare che vi credono, Kant viene a parlare di Swedenborg ed accenna a tre fatti meravigliosi di visione lucida.]

La filosofia, la cui presunzione fa sì che si esponga a tutte le questioni vane, si vede spesso messa in grave imbarazzo a proposito di certi racconti, quando vi è in essi qualche cosa di cui non potrebbe impunemente dubitare e nello stesso tempo qualche cosa che non potrebbe credere senza cader nel ridicolo. Questi due inconvenienti si trovano in certo modo riuniti nelle comuni storie di spiriti: il primo nell'ascoltare chi le racconta, il secondo nel riguardo di coloro ai quali si riportano. Infatti non c'è per il filosofo rimprovero più amaro che la credulità e la debolezza per l'opinione comune; e siccome coloro che si applicano a sembrare accorti a buon mercato accolgono con risa di scherno tutto ciò che rende in certa maniera uguali gli ignoranti e i sapienti, perchè è ugualmente inintelligibile ad entrambi, nessuna meraviglia che i fenomeni così spesso riferiti trovino grande diffusione, ma pubblicamente vengano o negati o nascosti. Si può quindi essere sicuri che mai un'Accademia delle scienze metterà a concorso questo argo-

mento; non perchè i suoi membri siano completamente liberi da ogni adesione alla predetta opinione, ma perchè la regola della prudenza mette a buon diritto dei limiti ai problemi che la curiosità e il vano amor del sapere sollevano senza distinzione. E così i racconti di questo genere non avranno mai che dei seguaci segreti, in pubblico invece saranno respinti per la moda dominante dell'incredulità.

Poichè tuttavia simile questione non mi sembra nel suo insieme nè assai importante, nè abbastanza preparata, per decidere su di essa, così non esito a riportare qui una notizia del genere ricordato e ad abbandonarla con perfetta indifferenza al giudizio favorevole o sfavorevole del lettore.

Vive a Stoccolma un certo signor Swedenborg, senza impiego nè ufficio, dotato d'un discreto patrimonio. Tutta la sua occupazione consiste, com'egli stesso dice, a vivere da più di vent'anni nel più intimo commercio con gli spiriti e con le anime dei defunti, a raccogliere da essi notizie sul mondo di là ed a comunicar loro quelle di questo, a comporre dei grossi volumi sulle sue scoperte ed a viaggiare talvolta fino a Londra per curarne la pubblicazione. — Egli non è neppure geloso dei suoi misteri, ne parla liberamente con chiunque, sembra convintissimo di quanto dice, senza la minima apparenza di inganno o ciarlataneria. Come egli è, se si deve credere a lui stesso, il più grande di tutti i veggenti, così è anche certamente il più grande dei visionarii a giudicare dal racconto di chi lo conosce o dai suoi scritti. Questa circostanza non può tuttavia impedire a quelli che già propendono in favore degli influssi spirituali, di ritenere che sotto tali fantasticherie vi sia qualcosa di vero. Ma siccome le credenziali di ogni ambasciatore dell'altro mondo consistono nelle testimonianze che mediante prove certe essi danno in questo della loro straordinaria vocazione, io devo far conoscere, fra ciò che viene riferito per confermare le straordinarie facoltà di quest'uomo, almeno ciò che trova ancora un certo credito presso i più.

Verso la fine dell'anno 1761 il signor Swedenborg fu chiamato presso una principessa, la cui grande intelligenza e perspicacia dovevano rendere pressochè impossibile l'inganno. Diede occasione a ciò la fama ormai generale delle visioni che si attribuivano a questo uomo. Dopo alcune domande che tendevano più a divertirsi delle sue immaginazioni che a procurarsi realmente notizie dall'altro mondo, la principessa lo congedò, dopo avergli dato un incarico segreto che si riferiva al suo

commercio con gli spiriti. Alcuni giorni dopo comparve il signor Swedenborg con una risposta tale che destò nella principessa, secondo la sua propria confessione, la più grande meraviglia, perchè la trovò vera, mentre era tale che non aveva potuto essergli stata riferita da alcun vivente. Questo racconto è tolto dalla relazione di un ambasciatore presso quella corte, allora presente, ad un altro ambasciatore straniero a Copenaghen e si accorda perfettamente anche con ciò che da speciali ricerche si è potuto ricavare.

I racconti seguenti (1) non hanno altra garanzia che la voce comune, il cui valore probante non è certo molto grande.

La signora Marteville, vedova di un inviato olandese alla corte svedese, fu sollecitata dai parenti di un gioielliere a pagare la rimanenza per la fornitura di un servizio d'argento. La signora, che conosceva le abitudini regolari del marito defunto, era persuasa che questo debito fosse già stato pagato, ma fra le carte da lui lasciate non trovava alcuna prova. Le donne sono eminentemente proclivi a prestar fede ai racconti degli indovini, degli interpreti di sogni ed a simili meraviglie. Essa confidò quindi il suo affanno allo Swedenborg con la preghiera che, se era vero ciò che si diceva di lui, cioè che stesse in comunicazione con le anime dei morti, le procurasse dal marito informazioni sulla legittimità di quella richiesta. Il signor Swedenborg promise di farlo e pochi giorni dopo annunziò alla signora d'aver avuto la richiesta informazione e cioè come in uno stipo, che egli indicava e che ella credeva di aver ben visitato, si trovasse ancora un certo ripostiglio che racchiudeva le ricevute cercate. Si cercò subito secondo le sue istruzioni e si trovarono insieme alla corrispondenza segreta olandese le quietanze che attestavano il completo pagamento.

Il terzo racconto è di natura tale che è assai facile dare una dimostrazione completa della sua esattezza o inesattezza. Era, se io sono ben informato, verso la fine dell'anno 1759 quando il signor Swedenborg, venendo dall'Inghilterra, sbarcò un pomeriggio a Gotenburg. Egli fu invitato la stessa sera ad una riunione presso un negoziante del luogo e dopo un po' con tutti i segni di un gran turbamento diede la notizia che nello stesso momento un terribile incendio era scoppiato a Stoccolma nel Südermalm. Dopo poche ore, durante le quali si era di tanto in tanto

(1) Cfr. la lettera di Kant alla signorina von Knobloch.

allontanato, informò la compagnia che il fuoco si era calmato e fin dove si era esteso. Nella sera stessa questa strana notizia si sparse e la mattina dopo era portata in giro per tutta la città; soltanto due giorni dopo ne giunse a Gotenburg la conferma da Stoccolma, pienamente conforme, si dice, alle visioni di Swedenborg.

Si chiederà probabilmente che cosa ha potuto muovermi ad assumere una parte così sospetta come è questa di diffondere fiabe che uno spirito ragionevole esita ad ascoltare con pazienza, anzi di farne argomento di ricerche filosofiche. Ma siccome anche la filosofia, che abbiamo sopra esposto, non era niente più che un'invenzione venutaci dal paese incantato della metafisica, non vedo che ci sia alcunchè di sconveniente a farne oggetto di discorso insieme; perchè sarebbe più glorioso lasciarsi ingannare dalla cieca fiducia nei pretesi argomenti della ragione che da una incauta credenza in racconti fantastici?

Pazzia ed intelletto hanno dei limiti così mal tracciati che difficilmente si procede a lungo nell'uno dei due dominii senza percorrere un piccolo tratto dell'altro; e quanto all'ingenuità che si lascia persuadere a concedere qualche cosa alle asserzioni ripetute e precise anche contro le proteste dell'intelletto, essa sembra un resto dell'antica semplicità, che certo mal si accorda con lo stato presente e perciò diventa spesso stoltezza, ma tuttavia non per questo deve esser considerata come un naturale retaggio della stupidità. Io lascio quindi al lettore di risolvere, in occasione del racconto meraviglioso del quale mi occupo, quel miscuglio ambiguo di ragione e di credulità nei suoi elementi e di calcolare la proporzione dei due ingredienti secondo la mia maniera di vedere. Poichè, siccome in una siffatta critica si tratta soltanto di convenienza, io mi ritengo abbastanza premunito contro le derisioni dal fatto che con questa follia, se così si vuol chiamarla, mi trovo in assai buona e numerosa compagnia, il che è già abbastanza, come crede Fontenelle, per non venir almeno giudicato uno stolto. Poichè è stato così in tutti i tempi e così sarà per l'avvenire, che certe cose contrarie al buon senso trovano credito anche presso le persone ragionevoli solo perchè se ne parla generalmente. Tali sono la simpatia, la rabdomanzia, i presentimenti, l'effetto dell'immaginazione nelle donne incinte, l'influsso delle fasi della luna sugli animali e sulle piante ecc. Anzi il popolo delle campagne non ha poco tempo fa ben ripagato i dotti del ridicolo che essi solevano gettare su di lui per la sua credulità? Poichè a forza di chiacchiere, dei fanciulli

e delle donne indussero un buon numero di uomini avveduti a prendere un lupo comune per una iena, sebbene ora qualunque persona ragionevole comprenda facilmente che nelle foreste della Francia non errano le bestie feroci dell'Africa. La debolezza dell'intelligenza umana in unione con la sua smania di sapere fanno sì che si accolga da principio verità e menzogna senza distinzione. Ma a poco a poco i concetti si chiariscono, ed una piccola parte rimane mentre il resto è rigettato come un rifiuto.

Chi dunque giudicasse quei racconti di spiriti cose importanti potrà sempre, qualora abbia abbastanza denaro e non abbia niente di meglio da fare, intraprendere un viaggio per una più diretta indagine, come Artemidoro (1) viaggiò nell'Asia Minore per approfondirsi nell'interpretazione dei sogni. I posteri che la penseranno come lui gli sapranno altamente grado dell'avere impedito il sorgere di un altro Filostrato (2) il quale venisse dopo molti anni a fare del nostro Swedenborg un secondo Apollonio di Tiana (3), quando la tradizione orale si fosse trasformata in una prova formale e la difficile, ma necessaria audizione dei testimonii oculari fosse diventata impossibile.

CAPITOLO II.

Viaggio estatico di un entusiasta nel mondo degli spiriti.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala.

HOR. EP. (II, 208-9).

[All'esposizione delle idee dello Swedenborg, Kant fa precedere una digressione un poco scherzosa sul metodo usato nel presente scritto. Si può procedere, dice, *a priori ed a posteriori* nella filosofia. Ma procedendo *a posteriori* si arriva presto ad un perchè ultimo insolubile. Procedendo a priori si rischia di

---

(1) Artemidoro da Efeso, visse al tempo degli Antonini e scrisse cinque libri di 'Ονειροκριτικά (Sull'interpretazione dei sogni). (N. d. T.)

(2) Filostrato da Samo, verso il 210-240 dopo Cristo, sofista ad Atene, scrisse per desiderio dell'imperatrice Giulia Donna († 217) una biografia di Apollonio in 8 libri (tr. Concetti, 1828). (N. d. T.)

(3) Apollonio di Tiana, pitagorico vissuto verso il 50 d. C. che fu trasformato dalla leggenda popolare in un eroe religioso dotato di facoltà sopranaturali e che la polemica religiosa pose per un momento come rivale accanto a Cristo. (N. d. T.)

far violenza al pensiero per fare coincidere il suo punto d'arrivo con l'esperienza. Ora nessuno dubita che io abbia qui così proceduto, dice Kant; la coincidenza della mia precedente costruzione metafisica del mondo spirituale con il fondamento delle rivelazioni di E. Swedenborg non è stata da me artificiosamente voluta.]

Io non potrei in alcun modo prendermela col prudente lettore se nel corso di questo scritto fosse sorto in lui qualche dubbio sul metodo che l'autore ha creduto bene seguire. Poichè, avendo io esposto la parte dogmatica prima della storica e quindi i principii razionali prima dell'esperienza, ho potuto aprir l'adito al sospetto d'aver proceduto con astuzia e, mentre forse avevo già da principio la storia nella testa, di essermi presentato come se mi occupassi soltanto di pure considerazioni astratte, allo scopo di sorprendere alla fine il lettore, che non se l'aspettava, con una gradita conferma tratta dall'esperienza. E veramente questo è un artificio di cui i filosofi si sono spesso serviti molto felicemente. Si deve infatti sapere che ogni conoscenza ha due capi da cui si può prendere, l'uno a priori, l'altro a posteriori. A dire il vero diversi naturalisti dei tempi moderni sostengono che si debba cominciare con l'ultimo e credono che si possa afferrare l'anguilla della conoscenza per la coda, coll'assicurarsi prima un certo numero di conoscenze sperimentali, dalle quali a poco a poco si risale a concetti generali e più alti. Ma sebbene ciò non possa non ritenersi cosa prudente, tuttavia non è cosa abbastanza profonda nè in alcun modo filosofica, poichè per questa via si arriva presto ad un perchè a cui non si può dare risposta alcuna; il che fa tanto onore ad un filosofo quanto ad un mercante il chiedere per piacere una dilazione al pagamento di una cambiale. Perciò degli uomini perspicaci, per evitare questo inconveniente hanno incominciato dall'estremo opposto, e cioè dal punto supremo della metafisica. Ma di qui nasce una nuova difficoltà; che si comincia non so donde e si giunge non so dove e che il corso dei ragionamenti non si accorda con l'esperienza; anzi sembra più facile che gli atomi di Epicuro possano nella loro caduta eterna venire per caso ad urtarsi in modo da formare un mondo, prima che i concetti più generali e astratti si accordino per spiegarlo. Il filosofo dunque vedendo che i suoi ragionamenti da una parte e l'esperienza reale o le relazioni dall'altra avrebbero proceduto all'infinito gli uni accanto agli altri come due parallele, senza incontrarsi mai, si è messo d'accordo con tutti gli altri, come se si fossero dati la parola, di prendere ciascuno a suo pia-

cere il proprio punto di partenza e di guidare la ragione non secondo la linea retta della deduzione, non con un insensibile *clinamen* delle argomentazioni, in modo che, dirette segretamente verso il termine di esperienze o testimonianze certe, dovessero dirittamente finire là dove l'intelligente discepolo mai se lo sarebbe aspettato, cioè a provare ciò che già da prima si sapeva dover essere provato. Essi chiamarono questa via a priori quantunque fosse già tracciata senza che lo si avvertisse per mezzo di successivi segnali sino al punto *a posteriori* voluto; ma è giusto che colui che conosce l'arte non debba tradire il maestro. Con questo metodo ingegnoso molti degni uomini hanno incontrato nella semplice via della ragione perfino i misteri della religione, come i romanzieri fanno fuggire in lontane terre la loro eroina perchè possa per una felice e fortuita combinazione incontrare il suo innamorato:

> et fugit ad salices et se cupit ante videri
>
> VERG. Bucol. III, 65.

Con dei predecessori così autorevoli non avrei avuto da vergognarmi se anch'io mi fossi servito dello stesso artificio per procurare al mio scritto il successo desiderato. Ma prego il lettore di non attribuirmi una simile intenzione. A che cosa mi servirebbe ora, dal momento che, avendo rivelato io stesso il segreto, non posso più ingannar nessuno? Per di più ho la disgrazia che la testimonianza su cui mi appoggio e che è così insolitamente conforme alla mia costruzione filosofica appare disperatamente mal congegnata e sciocca, cosicchè io devo pensare che il lettore ragionevole considererà piuttosto come assurdi i miei ragionamenti, causa la loro affinità con tali affermazioni, anzichè ritenere come ragionevoli i fatti per amore dei ragionamenti. Dico quindi senza esitare che io mi oppongo con tutta serietà a qualunque confronto odioso su questo punto, e dichiaro nettamente che o devo supporre negli scritti dello Swedenborg maggiore saggezza e verità che non sembri a prima vista, o per puro caso egli si accorda col mio sistema, allo stesso modo che i poeti, quando sono trasportati dall'entusiasmo, profetizzano, come si crede o almeno come essi stessi affermano in quei casi in cui si trovano per caso d'accordo con gli avvenimenti.

[Kant viene ora all'esposizione sommaria delle idee dello Swedenborg. Egli le tratta come fantasie stravaganti: ma non può del tutto nascondere la sua secreta simpatia per alcune di queste concezioni che in fondo si accordano con la sua visione idealistica della realtà.]

Vengo al mio argomento, cioè agli scritti del mio eroe. Se parecchi scrittori ora dimenticati o che lo saranno un giorno, hanno il non piccolo merito di non aver risparmiato il loro ingegno nella composizione di grosse opere, fra tutti l'onore più grande spetta certo al signor Swedenborg. Poichè certamente la sua ampolla è completamente piena nel mondo lunare e non la cede a nessuna di quelle che l'Ariosto ha visto lassù, riempite della ragione perduta quaggiù (1) e che i rispettivi possessori dovranno un giorno cercarvi, tanto ne è vuota fino all'ultima goccia la sua grossa opera. Ciononostante vi domina un così stupefacente accordo con ciò che le più sottili elucubrazioni della ragione possono scoprire su d'un soggetto simile, che il lettore mi perdonerà se vi trovo, nei giuochi della fantasia, quelle singolarità che altri curiosi hanno trovato nei giuochi della natura, quando per es. scoprono nel marmo screziato la sacra famiglia, o nelle forme delle stalattiti dei monaci, un fonte battesimale, degli organi e così via, o come il satirico Liscow (2) ha scoperto nei vetri gelati delle finestre il numero della bestia e la triplice corona (3); tutte cose che nessuno certo vede se non colui che ne ha la testa piena.

La grande opera di questo autore comprende otto volumi in quarto pieni di assurdità, che egli offre al mondo come una nuova rivelazione col titolo *Arcana Cœlestia* (4) e dove le sue apparizioni sono il più delle volte applicate alla scoperta del senso recondito dei primi due libri di Mosè e ad una simile esplicazione di tutta la sacra scrittura. Io non ho qui da occuparmi di tutte queste spiegazioni fantastiche; si può, se si vuole, averne qualche notizia nella *Theologische Bibliothek* del Dottor Ernesti (5). Noi vogliamo estrarre soprattutto dalle appendici dei suoi capitoli solo gli *audita et visa* ossia quello che i suoi proprii occhi hanno visto e le sue orecchie sentito, perchè sono il fondamento di tutte le rimanenti fantasticherie e si inseriscono anche abbastanza bene in quella

---

(1) Ariosto, *Orlando Furioso,* canto 34, str. 67 ss.

(2) Liscow, Sammlung satirischer und ernsthafter Schriften, 1739, II, 45 n.

(3) Si riferisce all'Apocalisse 13 v. 18 e alla tiara papale (Vorländer).

(4) Arcana coelestia quae in scriptura sacra seu verbo domini sunt, detecta. Londini 1749-56, 8 voll.

(5) I. A. Ernesti (1707-1781) celebre filologo e teologo tedesco, prof. a Lipsia, fu direttore e principale redattore della rivista Neue theolog. Bibliothek, 1760-1769, 10 voll.: v. per Swedenborg, p. 515-527. (N. d. T.)

costruzione avventurosa, che abbiamo sopra arrischiato sulle nubi della metafisica. Lo stile dell'autore è dimesso. I suoi racconti e la loro connessione sembrano in realtà essere usciti da una intuizione fanatica e non danno il sospetto che le chimere speculative di una ragione traviata possono averlo portato ad inventarle e ad esporle a fine d'inganno. Esse hanno dunque una certa importanza e meritano in realtà di essere presentate in un piccolo estratto, forse più di tante altre fantasie di speculatori senza cervello, che riempiono i nostri giornali, perchè un'illusione dei sensi ben concatenata è in generale un fenomeno assai più notevole che l'illusione della ragione, le cui cause sono abbastanza note e che potrebbe in gran parte essere evitata mediante la direzione volontaria delle attività spirituali e la repressione un po' più ferma di una vana curiosità; mentre invece quella riguarda il primo fondamento di ogni giudizio, di fronte al quale, se è errato, poco possono le regole della logica. Io distinguo dunque nel nostro autore il delirio dalla mania e sorvolo sopra le sue sottigliezze stravaganti; poichè egli non rimane confinato nelle sue visioni; del resto in un filosofo si deve spesso distinguere ciò che egli osserva, da ciò che egli argomenta e le sue pseudo-esperienze sono il più delle volte più istruttive delle sue pseudo-argomentazioni deviate dalla ragione. Mentre dunque rubo al lettore degli istanti che egli non avrebbe forse impiegato con molta maggiore utilità nella lettura degli scritti fondamentali sulla stessa materia, mi preoccupo nello stesso tempo della delicatezza del suo gusto; perciò, tralasciando molte assurde chimere, ho ridotto la quintessenza del libro a poche gocce, cosa per cui mi riprometto da lui quella stessa riconoscenza di cui un certo malato riteneva fosse degno il medico, perchè gli aveva fatto mangiare soltanto la scorza della china, mentre avrebbe potuto facilmente fargli mangiare l'albero intiero.

Lo Swedenborg distingue le sue visioni in tre classi di cui la prima consiste nell'essere liberato dal corpo; uno stato intermedio fra il sonno e la veglia, in cui egli ha visto, udito e sentito gli spiriti. Questo gli è accaduto soltanto tre o quattro volte. La seconda consiste nell'esser rapito in ispirito e camminare p. es. nella strada senza sbagliarsi, mentre egli in ispirito è in tutt'altre contrade e gli appaiono chiaramente altre case, uomini, foreste ecc. e ciò anche per alcune ore, finchè improvvisamente si accorge di nuovo del suo posto giusto. Questo gli è capitato due o tre volte. La terza specie di apparizione è consueta ed

egli la prova giornalmente in completa veglia e da questa sono tratti specialmente questi racconti.

Tutti gli uomini, secondo lui, sono ugualmente in rapporto col mondo degli spiriti; soltanto essi non lo sentono e la differenza fra lui e gli altri consiste in ciò che il suo interno è aperto, favore di cui egli parla sempre con riverenza (*datum mihi est ex divina domini misericordia*). Si vede dal complesso che questo favore deve consistere nell'essere conscio delle rappresentazioni oscure, che l'anima riceve per il suo continuo commercio col mondo degli spiriti. Egli distingue perciò nell'uomo la memoria esterna e l'interna. Egli possiede la prima, come persona che appartiene al mondo sensibile, ma possiede l'altra in forza del suo legame col mondo spirituale. Su questo si fonda anche la differenza dell'uomo esterno e dell'interno ed il suo privilegio consiste nel vedersi già in questa vita, come persona, in comunicazione con gli spiriti e di essere riconosciuto come tale da questi. In questa memoria interiore viene anche conservato tutto ciò che sfugge alla esteriore: niente va mai perduto di tutte le rappresentazioni dell'uomo. Dopo la morte il ricordo di tutto ciò che via via è venuto nella sua anima e di ciò che gli è rimasto nascosto, forma il libro completo della sua vita.

La presenza degli spiriti concerne invero soltanto il suo senso interno. Ma egli ne riceve l'apparenza come se fossero alcunchè di esterno a lui e li vede sotto figura umana. Il linguaggio degli spiriti è una comunicazione immediata delle idee, ma sempre collegato con l'apparenza della lingua che egli parla e rappresentato come esterno a lui. Uno spirito legge nella memoria di un altro spirito le rappresentazioni che questo vi racchiude con chiarezza. Così gli spiriti vedono nello Swedenborg le rappresentazioni, che egli ha di questo mondo, con così chiara intuizione, che essi ne sono ingannati e spesso immaginano di vedere immediatamente le cose, ciò che è impossibile; poichè nessun spirito puro ha la minima sensazione del mondo corporeo; solo per la comunicazione con altre anime di uomini viventi essi non possono averne rappresentazione alcuna, perchè l'interno delle stesse non è aperto, cioè il loro senso interno è tutto occupato da rappresentazioni oscure. Perciò lo Swedenborg è il vero oracolo degli spiriti, i quali sono tanto curiosi di osservare in lui lo stato presente del mondo, quanto egli lo è di considerare nella loro memoria come in uno specchio le meraviglie del mondo spirituale. Quantunque questi spiriti siano nella più stretta unione

con tutte le altre anime dei viventi e agiscano su esse o ne siano influenzate, essi lo sanno altrettanto poco quanto lo sanno gli uomini, perchè questo loro senso interno, che appartiene alla loro natura spirituale, è completamente oscuro. Gli spiriti credono pertanto che quanto viene operato in loro dall'influsso delle anime umane, sia pensato da essi soli, come non diversamente gli uomini ritengono in questa vita che tutti i loro pensieri e i movimenti della volontà abbiano origine in loro stessi, sebbene in realtà spesso provengano in loro dal mondo invisibile. Con tutto ciò ogni anima umana ha già in questa vita il suo posto nel mondo spirituale ed appartiene ad una data società, che è sempre conforme al suo stato interno del vero e del bene, cioè dell'intelletto e della volontà. Le posizioni rispettive degli spiriti non hanno però nulla a che fare con lo spazio del mondo corporeo; perciò l'anima di un uomo delle Indie è spesso per quanto riguarda la posizione spirituale nella più stretta vicinanza con quella di un altro d'Europa, mentre quelle che secondo il corpo abitano nella stessa casa possono essere abbastanza lontane. Quando l'uomo muore, l'anima non cangia di posto, ma si sente soltanto in quel posto in cui già era in questa vita in rapporto con gli altri spiriti. Del resto, sebbene la relazione reciproca degli spiriti non sia un vero spazio, tuttavia per loro ne ha l'apparenza e i loro legami sono rappresentati sotto la concomitante condizione della vicinanza, le loro differenze come lontananze, nello stesso modo che gli spiriti, senza essere estesi, tuttavia danno l'uno all'altro l'apparenza di una figura umana. In questo spazio immaginario è una comunione costante fra le nature spirituali. Lo Swedenborg parla con anime diverse quando gli piace, e legge nella loro memoria (forza rappresentativa) quello stato in cui esse vedono se stesse e lo vede anzi chiaramente anche con gli occhi corporei. Ancora, l'immensa lontananza degli abitanti ragionevoli del mondo non ha importanza per l'universo spirituale e parlare con un abitante di Saturno è per lui così facile come parlare con una qualunque anima umana. L'importante è il rapporto dello stato interiore e il collegamento che esse hanno fra di loro secondo la loro partecipazione al v e r o e al b e n e; ma gli spiriti più lontani possono facilmente venire in comunicazione fra loro per l'intermediario di altri. Perciò l'uomo non ha bisogno di aver realmente abitato anche negli altri corpi cosmici per conoscerne tutte le meraviglie. La sua anima legge nella memoria di altri defunti cittadini dell'universo le rappresentazioni che questi si son fatte della loro

vita e della loro dimora e vede in esse gli oggetti come potrebbe fare per un'intuizione immediata.

Un'idea capitale nelle fantasticherie dello Swedenborg è questa: gli esseri corporei non hanno una sussistenza propria, ma esistono solo per il mondo spirituale; ogni corpo però non esiste per un solo spirito, bensì per tutti presi insieme. Perciò la conoscenza delle cose materiali ha un duplice senso: un senso esteriore nel rapporto reciproco degli oggetti materiali, e un senso interiore in quanto esse esprimono come effetti le forze del mondo spirituale che ne sono le cause. Così il corpo dell'uomo ha un rapporto delle parti fra loro secondo leggi materiali; ma in quanto è conservato dallo spirito che vive in lui, le diverse sue membra e le loro funzioni hanno un valore significativo per quelle potenze spirituali, per azione delle quali hanno la loro forma, la loro attività e la loro durata. Questo senso interno è ignoto agli uomini e lo Swedenborg, il cui interno è aperto, ha voluto farlo conoscere loro. Lo stesso dicasi per tutte le altre cose del mondo visibile; esse hanno, come abbiamo detto, come cose un significato che conta poco, e come segno un altro, che conta di più. Questa è anche l'origine delle nuove interpretazioni che ha voluto dare delle sacre scritture. Poichè il senso interno, cioè il rapporto simbolico di tutto ciò che vi si trova raccontato con il mondo spirituale, è, come egli fantastica, il nocciolo del suo valore, mentre il resto ne è soltanto la scorza. Ma ciò che ancora importa in questo legame simbolico delle cose corporee, come immagini, con lo stato spirituale interno, consiste in ciò che tutti gli spiriti si rappresentano sempre fra loro sotto la apparenza di figure estese e le influenze reciproche di tutti questi esseri spirituali suscitano in loro l'apparenza di altri esseri estesi e quasi di un mondo materiale, le cui immagini sono soltanto simboli del loro stato interno, ma danno luogo ad una illusione del senso così chiara e durevole da essere uguale alla sensazione reale di quegli oggetti. (Un interprete futuro concluderà da questo che lo Swedenborg sia un idealista, perchè nega alla materia di questo mondo una sussistenza propria e può quindi ritenerla forse solo come una ben connessa parvenza che proviene dalla connessione del mondo spirituale). Egli parla dunque di giardini, di vaste regioni, di dimore, di gallerie e di portici degli spiriti, che egli vede coi propri occhi nella più chiara luce e assicura che, avendo conversato più volte con tutti i suoi amici defunti, aveva quasi sempre riscontrato come coloro che da

poco erano morti, difficilmente potevano persuadersi di esser morti, perchè vedevano intorno a sè un mondo consimile; inoltre che le società di spiriti dal medesimo stato interiore avevano le medesime apparenze dei luoghi e delle altre cose ivi esistenti, mentre il cambiamento del loro stato era collegato con l'apparenza di un cambiamento di luogo. Ora, siccome tutte le volte gli spiriti partecipano i loro pensieri alle anime umane, questi sono legati con l'apparenza delle cose materiali, che in fondo si rappresentano a chi le riceve soltanto in virtù di un riferimento al senso spirituale, ma tuttavia con tutta l'apparenza della realtà, così ne risulta quel complesso di forme strane e in supremo grado assurde che il nostro visionario crede di vedere con tanta chiarezza nel suo commercio quotidiano con gli spiriti.

Ho già detto che secondo il nostro autore le diverse forze e proprietà dell'anima sono in simpatia con gli organi del corpo sottoposti al loro governo. Tutto l'uomo esteriore corrisponde quindi a tutto l'uomo interiore e se perciò un notevole influsso spirituale colpisce dal mondo invisibile l'una o l'altra di queste potenze dell'anima, egli ne risente pure armonicamente l'apparente presenza nelle membra del suo uomo esterno, che corrispondono ad essa. Egli attribuisce quindi al suo corpo una grande varietà di sensazioni, che sono sempre collegate con la contemplazione spirituale, la cui assurdità è però troppo grande perchè io possa osare di riportarne solo qualcosa.

Da questo si può ora, se si crede che valga la pena, farsi una idea della più strana e rara immaginazione, nella quale concorrono tutti i suoi sogni. Nello stesso modo cioè che le diverse potenze e facoltà costituiscono quell'unità che è l'anima o l'uomo interno, così anche i diversi spiriti (i cui caratteri principali concordano fra di loro come le diverse capacità di uno spirito) costituiscono una società, che ha in sè l'apparenza di un grande uomo, e nella cui figura ciascuno si vede in quello stesso posto e in quelle membra visibili che sono conformi alla sua speciale funzione in un simile corpo spirituale. Tutte le società spirituali poi e l'intiero mondo di tutti questi esseri invisibili appare alla fine ancora sotto l'apparenza dell'uomo supremo. Fantasia prodigiosa, gigantesca, che è forse lo svolgimento di una vecchia rappresentazione infantile, quando cioè nelle scuole, per venir in aiuto alla memoria, si raffigura tutta una parte del mondo sotto l'aspetto di una vergine seduta ecc. In quest'uomo sterminato vi è un continuo ed intimo commercio di

uno spirito con tutti gli altri e di tutti con uno; e, qualunque possano essere la posizione reciproca degli esseri viventi in questo mondo o il loro cambiamento, essi hanno tuttavia nell'uomo supremo un tutt'altro posto, che non mutano mai, e che in apparenza è un luogo in uno spazio immenso, ma in realtà un determinato modo dei loro rapporti e influssi.

Io sono stanco di riprodurre qui le assurde chimere del più temerario fra i sognatori e non voglio spingermi fino alla descrizione dello stato dopo la morte. Poi ho anche altri scrupoli. Poichè, sebbene un naturalista ponga nella sua vetrina fra le sue preparazioni del mondo animale non solo quelle che sono naturalmente formate, ma anche i mostri, tuttavia egli deve stare attento di non mostrarli a chiunque nè in modo troppo chiaro. Perchè vi potrebbero essere fra i curiosi delle donne incinte, sulle quali tali cose potrebbero fare una brutta impressione. E siccome fra i miei lettori ve ne potrebbero essere di quelli che in rapporto alla concezione ideale si trovino in uno stato analogo, così mi spiacerebbe se ne dovessero soffrire qualche inconveniente. Tuttavia, siccome io li ho già avvertiti fin dal principio, non ne rispondo per nulla e spero che non mi addosseranno i mostriciattoli che potrebbero nascere in questa occasione dalla loro feconda immaginazione.

Del resto io non ho aggiunto nessuna fantasticheria mia a quella dell'autore, ma le ho sottoposte in un fedele riassunto al lettore comodo ed economo (che non pagherebbe facilmente sette lire sterline per una piccola curiosità). Certo ho lasciato da parte il più delle volte le intuizioni immediate, perchè assurde chimere simili avrebbero soltanto turbato i sonni del lettore; anche il senso confuso delle sue rivelazioni è stato qua e là rivestito di un linguaggio un po' più intelligibile; ma non ne ha sofferto l'esattezza delle linee principali del disegno. Del resto, è inutile volerlo nascondere, perchè salta agli occhi di chiunque, tutto questo lavoro, alla fine, non approda a nulla. Poichè, non potendo le visioni individuali riportate sopra essere dimostrate, la cagione di occuparsene poteva risiedere soltanto nella supposizione che l'autore, per accreditarle, si sarebbe appellato a casi del genere sopracitato, che potessero essere constatati da testimonii oculari. Ma noi non ne troviamo da nessuna parte e ci ritiriamo quindi con un certo imbarazzo da una indagine pazza, facendo osservare con ragione, sebbene un po' tardi, che la prudenza è il più delle volte cosa facile, ma purtroppo soltanto dopo che ci siamo lasciati ingannare per lungo tempo.

[Dai sogni attraenti della metafisica idealistica Kant richiama qui sè ed il lettore ad un punto di vista più modesto e più sicuro. Le rivelazioni dello Swedenborg non contengono alcun serio risultato, se guardiamo al sapere. Ma dal loro esame possiamo trarre un avvertimento critico e cioè che il nostro conoscere è limitato al campo dell'esperienza sensibile. Il compito più salutare della metafisica è quello di darci la scienza dei limiti della ragione].

Io ho trattato un argomento ingrato, a cui mi sono sobbarcato per la preghiera e le insistenze di amici curiosi e sfaccendati. Mettendo la mia fatica in questa frivolezza, ho anche deluso la loro aspettativa e non sono riuscito ad accontentare nè il curioso con delle notizie nè l'indagatore con dei ragionamenti. Se nessun'altra intenzione avesse animato questo lavoro, avrei perduto il mio tempo; ho perduta la fiducia del lettore, di cui ho condotto con lunghi giri l'investigazione e la curiosità allo stesso punto da cui egli era partito. Ma io aveva in realtà davanti agli occhi uno scopo, che mi pare più importante di quello che mettevo innanzi e questo credo di averlo raggiunto. La metafisica di cui la sorte ha voluto che mi innamorassi, quantunque possa vantarmi di esserne stato ricambiato solo con rari segni di favore, presenta due vantaggi. Il primo è di appagare le questioni sollevate dallo spirito investigatore, quando ricerca con la ragione le proprietà recondite delle cose. Ma qui il risultato inganna troppo spesso la speranza e anche questa volta è sfuggito alle nostre avide mani.

Ter frustra comprensa manus effugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima sonmo.

VIRG. EN. (II, 793.)

L'altro vantaggio è più conforme alla natura dell'intelletto umano e consiste nel vedere se il problema si riferisca a quello che possiamo sapere e quale rapporto abbia la questione coi concetti dell'esperienza, sui quali deve sempre fondarsi ogni nostro giudizio. Sotto questo aspetto la metafisica è la scienza dei limiti della ragione umana e, siccome un piccolo paese ha sempre molti confini e in generale gli preme di più in questo caso conoscere e fissare bene i suoi possessi che non andar fuori ciecamente in cerca di conquiste, così questa utilità della predetta scienza è la più sconosciuta come la più importante e viene raggiunta soltanto piuttosto tardi e dopo una lunga esperienza. A dire il vero io non ho qui fissato con precisione questi limiti, ma li ho abbastanza chiaramente indicati perchè il lettore trovi con un po' di riflessione che egli può dispensarsi da ogni vana ricerca riguardo ad un problema i cui dati

sono in un mondo che è tutt'altro da quello in cui sente. Ho dunque perduto il tempo per guadagnarlo. Ho ingannato il mio lettore per giovargli e se anche non gli presento alcuna nuova cognizione, tuttavia ho dissipato l'errore e la vuota scienza che gonfia l'intelletto e usurpa nel suo campo limitato il posto che potrebbero occupare gli insegnamenti della saggezza e dell'istruzione utile.

Colui che le considerazioni fin qui fatte hanno stancato, senza istruirlo, può trovare un conforto alla sua impazienza nelle parole rivolte, si dice, da Diogene agli uditori che sbadigliavano, appena vide l'ultimo foglio di un libro noioso: « Coraggio, miei cari, io vedo terra ». Prima erravamo come Democrito nello spazio vuoto, dove le ali di farfalla della metafisica ci avevano sollevati e ci intrattenevamo là con forme spirituali. Ora che la forza stitica dell'auto-conoscenza ha ripiegate le seriche ali, ci troviamo di nuovo sull'umile terreno dell'esperienza e del senso comune; felici, se lo considereremo come il posto a noi assegnato, dal quale mai ci allontaniamo impunemente e che racchiude anche tutto ciò che può soddisfarci, finchè ci atteniamo all'utile.

CAPITOLO III.

Conclusione pratica di tutta la trattazione.

[Questa autolimitazione pratica della ragione è la conclusione ultima cui arriviamo. La ragione procede solo secondo i principii d'identità e di contraddizione: ma il materiale le perviene dall'esperienza. E l'esperienza mi autorizza solo a constatare l'esistenza di forze e di attività fondamentali, non me ne fa penetrare la natura e la ragione ultima. Così io so dall'esperienza che vi è in me una natura pensante: ma non ne so altro se non ciò che l'esperienza me ne apprende. Tutte le affermazioni che su questo punto pretendono di andare al di là dell'esperienza sono invenzioni senza valore].

Abbandonarsi a qualsiasi curiosità e non porre altro limite alla passione di conoscere che l'impossibile è uno zelo che non disdice alla erudizione. Ma fra gli innumerevoli problemi che si presentano scegliere quelli la cui soluzione interessa l'uomo, è merito della saggezza. Quando la scienza ha percorso il suo ciclo, arriva naturalmente al punto di una modesta diffidenza e dice con un senso di dispetto: « Quante cose vi sono che io non so! » Ma la ragione che, resa matura dall'esperienza, è arrivata alla saggezza, dice con animo sereno per bocca

di Socrate in mezzo alle mercanzie di una fiera: « Quante cose vi sono di cui non ho bisogno! » In questo modo confluiscono alla fine due tendenze di natura così dissimile, sebbene dapprincipio procedano secondo direzioni assai diverse, in quanto la prima è vana e insaziabile, la seconda invece seria e modesta. Poichè per scegliere ragionevolmente, si deve prima conoscere anche il superfluo, anzi l'impossibile; ma infine la scienza perviene a determinare i confini ad essa posti dalla natura della ragione umana; tutti i progetti senza fondamento, che forse in se stessi non sono colpevoli d'altro che di essere posti fuori della sfera umana, volano nel limbo della vanità. Allora la metafisica stessa diventa ciò da cui oggi è ancora abbastanza lontana e ciò che si doveva almeno presumere di lei, la compagna della saggezza. Poichè finchè permane l'opinione della possibilità di giungere a vedute così lontane, la saggia semplicità grida invano che tali sforzi sono vani. La soddisfazione che accompagna l'ampliamento del sapere prenderà assai facilmente l'apparenza del dovere, e di questa moderazione premeditata e prudente farà una sciocca semplicità, che vuole opporsi alla nobilitazione della nostra natura. Le quistioni sulla natura spirituale, sulla libertà, la predestinazione, la vita futura, ecc., cominciano col mettere in moto tutte le potenze dell'intelletto e per la loro eccellenza trascinano l'uomo nella gara della speculazione, che senza distinzione sottilizza e decide, insegna e confuta, ma porta sempre con sè una conoscenza artificiosa. Ma quando questa ricerca riesce ad una filosofia, che giudica sul proprio procedimento e che conosce non solo gli oggetti, ma il loro rapporto con l'intelletto umano, allora i limiti si restringono e vengono posti i termini, che non permettono all'indagine di vagare fuori del proprio dominio. Noi abbiamo avuto bisogno di una certa dose di filosofia per conoscere le difficoltà implicate da un concetto, che generalmente si considera molto comodo e ovvio. Un po' più di filosofia allontana ancor di più questa larva di conoscenza e ci dimostra che giace completamente fuori della cerchia della conoscenza umana. Poichè nei rapporti di causa ed effetto, di sostanza ed atto, la filosofia serve anzitutto a scomporre i fenomeni complessi e a ridurli a rappresentazioni più semplici. Ma quando si è infine arrivati ai rapporti fondamentali, l'opera della filosofia è alla fine ed è sempre impossibile comprendere per mezzo della ragione come qualcosa possa essere una causa o avere una forza; questi sono rapporti che devono essere presi unicamente dalla

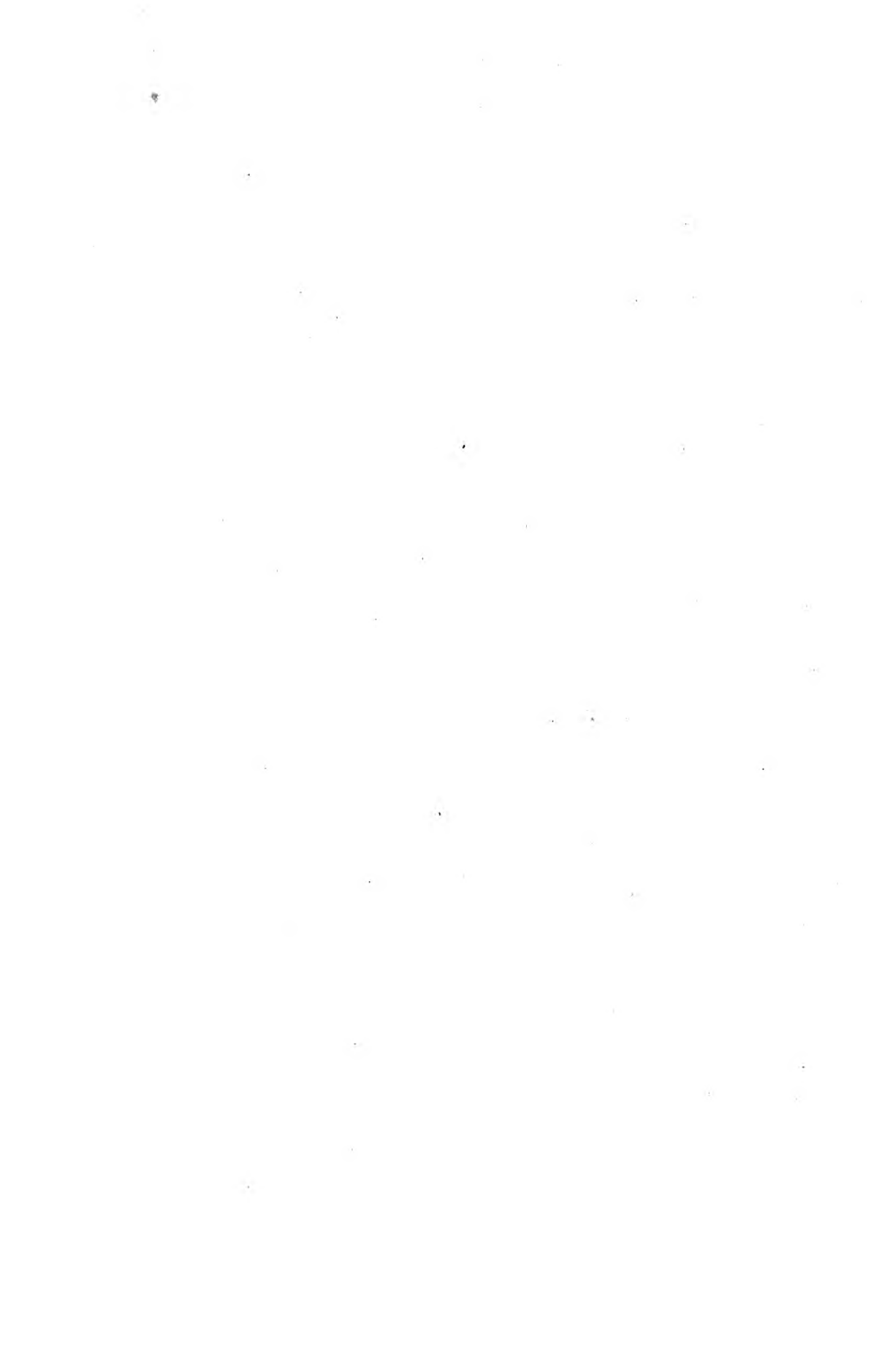
esperienza. Poichè la legge della nostra ragione si riferisce soltanto al confronto secondo l'identità e la contraddizione. In quanto invece qualcosa è causa, vi è qualche cosa che pone qualche cosa d'altro, ma non si stabilisce alcun rapporto di coincidenza; onde se io non voglio considerare la stessa cosa come causa, non ne nasce mai una contraddizione, perchè non è contradditorio, quando una cosa è posta, sopprimerne un'altra. Perciò i concetti fondamentali delle cose come cause, quelli delle forze e delle azioni, se non sono ricavati dall'esperienza, sono del tutto arbitrarie e non possono essere nè dimostrati nè confutati. Io so benissimo che il pensiero e la volontà muovono il mio corpo, ma non posso mai ricondurre per mezzo dell'analisi questo fenomeno, come esperienza semplice, ad un altro e perciò posso benissimo conoscerlo, ma non penetrarlo. Che la mia volontà muova il mio braccio, è cosa non più comprensibile per me che se qualcuno dicesse che essa può anche arrestare la luna nel suo corso; la sola differenza è che io esperimento quello, ma questo non è mai caduto sotto i miei sensi. Io riconosco in me dei cambiamenti come in un soggetto che vive, e cioè pensieri, volontà ecc. ecc., e siccome queste determinazioni sono di specie diversa da tutto ciò che preso insieme costituisce il mio concetto di corpo, si comprende come io immagini in me un essere incorporeo e costante. Se questo potrà pensare anche separatamente dal corpo, l'esperienza della mia natura pensante non me lo dice. Io sono in relazione con esseri della mia specie per l'intermediario di leggi corporee; ma se io possa inoltre essere o debba esser un giorno in relazione con essi senza 'intermediario della materia, secondo altre leggi, che posso chiamare pneumatiche, non posso in alcuna maniera concludere da ciò che mi è dato. Tutti i giudizi di questo genere, come quelli che riguardano il modo con cui la mia anima muove il corpo od è o sarà in rapporto con altri esseri della sua specie, non possono mai essere che delle invenzioni; invenzioni che sono ben lungi dall'avere lo stesso valore di quelle che nelle scienze naturali si chiamano ipotesi, con le quali non si inventano forze fondamentali, ma si collegano quelle che già si conoscono per via di esperienza in un modo concordante coi fenomeni, di guisa che la loro possibilità può sempre essere dimostrata; mentre nel primo caso vengono supposti nuovi rapporti fondamentali di causa ed effetto, nei quali non si può mai avere la minima nozione della loro possibilità e quindi si fantastica in modo creativo o chimerico, come si vuol dire. L'intelligi-

bilità dei diversi fenomeni, veri e presunti, partendo da quelle supposte idee fondamentali, non è loro di alcun vantaggio. Poichè si può facilmente dar ragione di tutto, se ci si permette di immaginare a volontà delle attività e delle leggi. Noi dobbiamo dunque aspettare finchè nel mondo futuro possiamo forse, mediante nuove esperienze e nuovi concetti, essere edotti delle forze oggi ancora celate del nostro Io pensante. Così le osservazioni degli ultimi tempi ci hanno rivelato, dopo che furono risolte dalla matematica, la forza dell'attrazione della materia, forza della cui possibilità (perchè essa sembra essere una forza fondamentale) non potremo mai formarci un lontano concetto. Coloro che, senza aver ricevuto la prova dall'esperienza, avessero voluto in antecedenza ideare una tale proprietà, si sarebbero meritati che si ridesse a ragione di loro come di pazzi. Siccome i principii razionali in simili casi non hanno la minima importanza nè per trovarne nè per dimostrarne la possibilità o impossibilità, così si può accordare soltanto all'esperienza il diritto di decidere; allo stesso modo che io lascio pure al tempo, che porta con sè l'esperienza, il pronunziarsi sul decantato potere del magnete nel mal di denti, quando esso avrà adunato tante osservazioni sull'azione delle sbarre magnetiche sulla carne e sulle ossa, quante già ne abbiamo sull'azione sua sul ferro e sull'acciaio. Ma quando certe pretese esperienze non possono essere sottomesse ad alcuna legge del sentire comune alla maggior parte degli uomini e quindi non provano che una irregolarità nelle testimonianze dei sensi (come è in realtà il caso dei racconti di spiriti riportati sopra) allora è prudente sbarazzarsene; perchè la mancanza di accordo e di uniformità toglie in questo caso ogni valore probante alla conoscenza storica e la rende impropria a servire di fondamento a una legge qualsiasi dell'esperienza, su cui possa giudicare l'intelletto.

[Del resto la conoscenza di queste cose non è necessaria. Generalmente si adduce come ragione di queste indagini che la conoscenza della spiritualità dell'anima e della sua persistenza sia uno dei fattori della vita morale. Kant lo nega. Certo nessuna anima ben fatta s'arresta al pensiero che tutto finisca con questa vita: ma non è questo il motivo del suo bene operare. Vi è nel cuore dell'uomo una legge immediata che non fa appello ad alcun al di là. Stiamo paghi quindi a questa legge e lasciamo le speculazioni vane che sono superiori alla nostra ragione].

Come da una parte si impara con una indagine un po' più approfondita che nel caso di cui parliamo è impossibile la conoscenza

apodittica e filosofica, così dall'altra ogni spirito tranquillo e libero da pregiudizii dovrà riconoscere che essa è superflua e inutile. La vanità della scienza scusa volentieri la sua occupazione col pretesto della importanza e così si pretende anche qui generalmente che la conoscenza razionale della natura spirituale dell'anima è molto necessaria per la persuasione dell'esistenza dopo la morte e che questa persuasione è necessaria come movente di una vita virtuosa; la curiosità vana aggiunge anzi che la veracità delle apparizioni dei defunti può fornire di tutto ciò una prova sperimentale. Ma la vera sapienza è compagna della semplicità e siccome in essa il cuore comanda all'intelletto, così essa rende ordinariamente superfluo il grande apparato di dottrina e i suoi fini non hanno bisogno di altri mezzi che non possano essere a disposizione di tutti. Come? non è bene esser virtuoso se non per il fatto che vi è un altro mondo o non è vero piuttosto che le azioni saranno un giorno compensate perchè erano per se stesse buone e virtuose? Il cuore dell'uomo non contiene dei precetti morali immediati, e si deve, per condurlo conformemente al suo destino, far leva sulla rappresentazione di un altro mondo? Può chiamarsi onesto, può chiamarsi virtuoso chi si abbandonerebbe volentieri ai suoi vizii se non lo spaventasse un castigo futuro, e non si dovrà piuttosto dire che egli teme certo di fare il male, ma nutre una disposizione viziosa nel suo cuore, che egli ama il vantaggio delle azioni che hanno l'apparenza della virtù, ma odia la virtù in sè stessa? E infatti l'esperienza insegna che molti, i quali credono e sono convinti dell'esistenza di un mondo futuro, dati tuttavia al vizio e alla bassezza, pensano soltanto al mezzo di sfuggire astutamente alle conseguenze temibili dell'avvenire; ma non vi è mai stato anima bennata che abbia potuto sopportare il pensiero che con la morte tutto vada alla fine e il cui nobile sentire non si sia innalzato alla speranza dell'avvenire. Perciò sembra più cnoforme alla natura umana ed alla purezza del costume fondare l'attesa del mondo futuro sui sentimenti di un'anima ben costumata, che il fondare al contrario la sua buona condotta sulla speranza dell'altro mondo. Tale è anche la fede morale, la cui semplicità può essere al di sopra di tutte le sottigliezze del ragionamento e che unica e sola conviene all'uomo in ogni condizione, perchè lo conduce senza rigiri al suo vero scopo. Lasciamo dunque alla speculazione e alla sollecitudine di teste sfaccendate tutte le rumorose dottrine su oggetti così remoti. Esse ci sono in realtà indifferenti e l'apparenza

fugace delle ragioni pro e contro può forse decidere dell'approvazione delle scuole, ma difficilmente della sorte futura degli onesti. La ragione umana non è fornita di ali siffatte da potere fendere le alte nubi che velano ai nostri occhi i segreti dell'altro mondo e ai curiosi che sono così smaniosi di indagarli si può dare la risposta semplice, ma molto naturale, che la cosa più prudente è di rassegnarsi ad aver pazienza finchè non arrivino là. Ma siccome la nostra sorte nel mondo futuro può benissimo dipendere dal come abbiamo tenuto il nostro posto qua, concludo con le parole che Voltaire fa dire al suo onesto Candido, dopo molte discussioni inutili: « Pensiamo ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo! »

APPENDICE

Lettera di Kant alla signorina Carlotta di Knobloch.

[Questa lettera, riportata per la prima volta da Borowski nella sua biografia di Kant e più volte ripubblicata, si trova nell'edizione completa delle lettere (Acc.) vol. I p. 40: la data della redazione si può quasi con certezza fissare nell'agosto 1763: si veda anche per questo la prefazione del Kehrbach, p. xxv e seg.]

Io non mi sarei privato più a lungo dell'onore e del piacere di obbedire alla volontà d'una signora che è l'ornamento del suo sesso, redigendo la relazione richiesta, se non avessi ritenuto necessario procurarmi prima una più completa informazione sull'argomento. Il contenuto del mio racconto a cui mi accingo ha un carattere affatto diverso da quello che sogliono avere i racconti che possono avere licenza di entrare, adornati di tutte le grazie, nella stanza delle belle. Ed io mi sentirei colpevole se, alla lettura dello stesso, una serietà solenne oscurasse anche per un momento quel viso di letizia con cui l'innocenza contenta ha diritto di contemplare tutto il creato, quando non fossi sicuro che, sebbene tali immagini possano da un lato risvegliare quei brividi di terrore, che sono reminiscenze d'antiche impressioni infantili, tuttavia la colta signora che legge questo vi troverà quel compenso che può nascere da una giusta applicazione delle cose esposte. Mi conceda, gentile signorina, che io giustifichi il mio procedere in questo punto, perchè non sembri che una volgare illusione mi abbia predisposto a ricercare e ad accogliere, senza accurato esame, le narrazioni che ad essa si conformano.

Io non so se alcuno possa mai aver notato in me tracce di una mentalità inclinata al meraviglioso o di una debolezza che possa facilmente venir mossa alla fede. Questo è certo, che, nonostante tutte le

storie di apparizioni e di azioni del mondo degli spiriti — ed io ne conosco una grande quantità delle più inverosimili — ho sempre trovato più conforme alle regole della sana ragione il volgermi dalla parte negativa: non perchè io presuma di averne penetrato l'impossibilità (quanto poco noi conosciamo circa la natura di uno spirito!), ma perchè nel loro complesso non sono sufficientemente provate; d'altra parte anche perchè tante sono le difficoltà riguardo alla inconcepibilità di queste apparizioni ed alla loro inutilità e per converso tanto frequente si è trovato l'inganno e tanta è la possibilità di essere ingannati che, io, che del resto non vado volentieri in cerca di imbarazzi, non ho mai creduto opportuno di farmi venire i brividi per questo in un camposanto od in mezzo alle tenebre. Questa è la posizione in cui si trovava da lungo tempo il mio spirito al momento in cui mi venne fatta conoscere la storia del signor Swedenborg.

Questa informazione io l'ebbi per mezzo di un ufficiale danese, mio amico e già mio uditore, che alla tavola dell'inviato austriaco Dietrichstein in Kopenhagen aveva letto egli stesso, con altri commensali, la lettera che questo signore aveva allora ricevuto dal barone di Lützow, inviato del Mecklenburgo a Stoccolma; nella quale lettera il detto signor Lützow gli riferisce di aver egli medesimo assistito, insieme all'inviato olandese presso la regina di Svezia, alla strana storia che Ella, gentile signorina, già conosce circa il signor Swedenborg. La credibilità di una tale notizia mi colpì singolarmente. Poichè non si può credere che un inviato trascriva ad un altro inviato una storia da comunicarsi al pubblico, la quale rifletta la regina della corte dove egli si trova, che non sia vera ed a cui tuttavia egli pretenda di essere stato presente insieme ad una società ragguardevole. Per non rigettare ciecamente il pregiudizio delle apparizioni e visioni in virtù d'un nuovo pregiudizio, mi parve ragionevole assumere nuove informazioni intorno a questa storia e scrissi al detto ufficiale a Kopenhagen, incaricandolo di molte e varie ricerche. Egli mi rispose che aveva ancora parlato su questo argomento col conte di Dietrichstein, che la cosa stava proprio così, che il prof. Schlegel lo aveva assicurato non doversi nutrire alcun dubbio a tale riguardo. Egli mi consigliò, poichè partiva allora per riunirsi al corpo del generale di St. Germain, di scrivere a di Swedenborg stesso per averne più precise informazioni. Io scrissi quindi a quest'uomo singolare e la lettera gli venne consegnata da un mercante inglese a Stoccolma. Mi si riferì che il signor

Swedenborg aveva benignamente accolto la lettera e promesso di rispondervi. Ma la risposta non venne. Intanto io feci conoscenza con un uomo distinto, un inglese, che si trattenne qui l'estate scorsa ed a cui io, per l'amicizia che avevamo stretto, diedi l'incarico di raccogliere più precise informazioni, in occasione del suo viaggio a Stoccolma, circa la virtù miracolosa del signor di Swedenborg. Secondo la sua relazione il fatto ricordato ebbe luogo precisamente, al dire delle persone più autorevoli di Stoccolma, in quel modo che già io le ho narrato. Egli non aveva allora parlato al signor di Swedenborg, ma sperava parlargli, per quanto difficile gli riuscisse persuadersi che tutto quanto le persone più ragionevoli di detta città raccontavano circa il suo secreto commercio con il mondo invisibile degli spiriti fosse esatto. Ma le sue lettere successive suonano del tutto diversamente. Egli non solo ha parlato col signor di Swedenborg, ma lo ha visitato a casa sua ed è nella più grande meraviglia per tutta questa strana faccenda. Swedenborg è un uomo ragionevole, cortese e di modi aperti: è un dotto e il mio predetto amico ha promesso di mandarmi tra poco alcuni dei suoi scritti. Egli disse esplicitamente al mio amico che Dio gli aveva dato il singolare privilegio di conversare a suo piacere con le anime dei trapassati e si appellò a prove assolutamente notorie. Essendogli stata ricordata la mia lettera, rispose che l'aveva ricevuta e che avrebbe già risposto se non si fosse proposto di rendere pubblicamente nota agli occhi del mondo tutta questa cosa tanto strana. Egli sarebbe andato nel maggio di quest'anno a Londra, dove avrebbe pubblicato il suo libro, nel quale doveva essere anche contenuta la risposta a tutte le questioni della mia lettera.

Per darle, gentile signorina, un paio di prove che hanno per testimonio un pubblico ancora vivente e che la persona, a cui debbo le mie notizie, ha potuto indagare immediatamente sul luogo, si compiaccia d'ascoltare solamente i due fatti seguenti.

La signora Marteville, vedova dell'inviato olandese a Stoccolma, venne un po' di tempo dopo la morte di suo marito richiesta dall'orefice Croon del pagamento del servizio d'argento che quegli si era fatto fare presso di lui. La vedova era convinta che suo marito era uomo troppo preciso e ordinato per non aver pagato questo debito, ma non poteva produrre alcuna quietanza. In questo frangente assai grave, perchè il valore era considerevole, mandò a chiamare il signor di Swedenborg. Dopo alcuni convenevoli gli disse che, se egli aveva come tutti as-

serivano, la facoltà straordinaria di parlare con le anime dei morti, doveva avere la bontà di informarsi presso suo marito circa la richiesta per il servizio d'argento. Swedenborg non mise difficoltà ad accogliere la sua preghiera. Tre giorni dopo la predetta signora aveva presso di sè un certo numero di invitati a prendere il caffè. Venne il signor di Swedenborg e le diede col suo modo freddo notizia di aver parlato con suo marito: il debito era stato pagato sette mesi prima della sua morte e la quietanza era in un mobile che si trovava al piano superiore. La signora rispose che questo mobile era stato completamente vuotato e che fra tutte le carte non s'era trovata la quietanza. Swedenborg disse che suo marito gli aveva mostrato come, togliendo un cassetto al lato sinistro veniva in luce una tavola, spingendo via la quale si trovava una cassetta dove era contenuta la sua corrispondenza olandese e dove si sarebbe trovata anche la quietanza. Dietro queste indicazioni la signora si recò con tutta la compagnia nella stanza superiore; si aprì il mobile, si procedette secondo l'istruzione e si trovò la cassetta, di cui si ignorava l'esistenza, con dentro tutte le carte indicate, in mezzo alla più grande maraviglia di tutti quelli che erano presenti.

Ma il fatto seguente mi sembra avere fra tutti il più grande valore probativo e non lasciar realmente adito ad alcun dubbio possibile. Era l'anno 1756 quando il signor di Swedenborg, arrivando dall'Inghilterra, verso la fine di settembre alle ore quattro pomeridiane di un sabato, prese terra a Gothenburg. Il signor William Castel lo invitò a casa sua e con lui una società di quindici persone. Verso le sei della sera il signor di Swedenborg, che era uscito, rientrò pallido ed atterrito nella sala. Egli disse che era allora scoppiato un pericoloso incendio a Stoccolma nel Südermalm (Gothenburg è a distanza di più che 50 miglia da Stoccolma) e che il fuoco si propagava. Era inquieto ed usciva spesso. Disse che la casa di un suo amico, che nominò, era già in cenere e che la sua era in pericolo. Verso le otto, dopo d'essere ancora uscito, disse con gioia: Grazie a Dio l'incendio si è spento tre porte prima della mia casa! Questa notizia destò una viva eccitazione in tutta la città, specialmente nella società e la stessa sera se ne informò il governatore. La domenica mattina Swedenborg fu chiamato e interrogato dal governatore, al quale descrisse minutamente l'incendio: come era cominciato, come era finito e il tempo che era durato. Lo stesso giorno la notizia corse tutta la città, dove, perchè anche il governatore se n'era interes-

sato, destò un'agitazione ancor più viva, essendo molti preoccupati per i loro amici o per le loro sostanze. Al lunedì sera giunse a Gothenburg una staffetta mandata durante l'incendio dal corpo dei mercanti di Stoccolma. Nelle lettere l'incendio era descritto proprio nel modo che era stato raccontato. Al martedì sera venne un corriere reale al governatore con la descrizione dell'incendio, delle perdite che aveva causato, delle case che aveva distrutto: e questa descrizione non era in nulla diversa dalle notizie che Swedenborg aveva dato contemporaneamente all'incendio stesso, il quale era stato spento verso le ore otto.

Che cosa si può addurre contro la veridicità di questo fatto? L'amico che me lo scrive ha indagato personalmente tutto questo due mesi fa, non solo in Stoccolma, ma anche in Gothenburg, dove conosce molto bene le case più ragguardevoli e dove egli ha potuto avere tutte le informazioni possibili da una intiera città, nella quale, dato il breve tempo trascorso dal 1756, vivono ancora quasi tutti i testimoni oculari. Egli mi ha nello stesso tempo dato qualche notizia sul modo in cui ha luogo, secondo le affermazioni del signor di Swedenborg, questo suo commercio con gli altri spiriti e così pure sopra le sue idee circa lo stato delle anime dei trapassati. Questo quadro è strano: ma io non ho tempo di tratteggiarlo. Assai mi duole di non aver potuto interrogare io stesso questo uomo strano: perchè il mio amico non è molto esperto dei metodi di venir in chiaro per via di domande intorno a ciò che può dare in una cosa di questo genere la luce maggiore. Attendo con impazienza il libro che Swedenborg pubblicherà a Londra ed ho già preso tutte le mie misure per averlo appena uscirà alle stampe.

Questo è tutto ciò che io posso per ora riferirle a soddisfazione della sua nobile curiosità. Io non so, gentile signorina, se Ella desideri di conoscere il giudizio che io potrei ardire di pronunciare in una questione così delicata. Anche talenti maggiori di quel poco che a me è stato concesso poco potranno stabilire di sicuro su questo punto. Ma di qualunque valore sia il giudizio mio, ben volentieri ubbidirò al suo comando, quando Ella rimanga ancora a lungo in campagna ed io non possa trattarne con Lei a voce, di parteciparglielo per iscritto. Ma temo di avere già abusato del permesso di scriverle e di averla già troppo a lungo intrattenuta con la mia penna frettolosa e maldestra. Sono col più profondo rispetto

E. Kant.

INDICE

Della stessa Collezione:

E. AMADEO. — Il fondamento e il valore della distinzione fra qualità primarie e secondarie, 84 p., 1920 (L. 5).

I. RIBONI. — La menzogna come problema sociale.

S. MAIMON. — Autobiografia.

P. MARTINETTI. — La libertà.

M. VENTURINI. — La filosofia dell'Umanesimo di P. R. Trojano, Bocca, 1919. L. 5,—

Prezzo del presente volume **Lire quattro.**